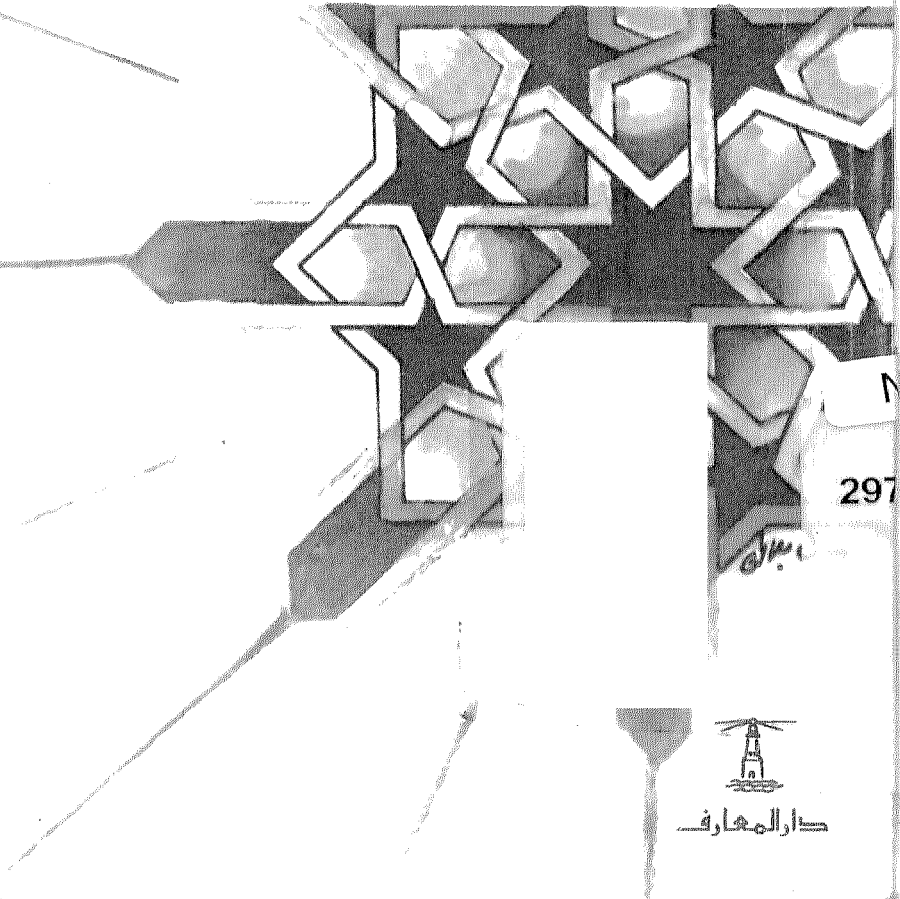


دكتور محمود عمري زقزوق

الدين والفلسفة والتنوير

اقرأ

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف



297

بجانب



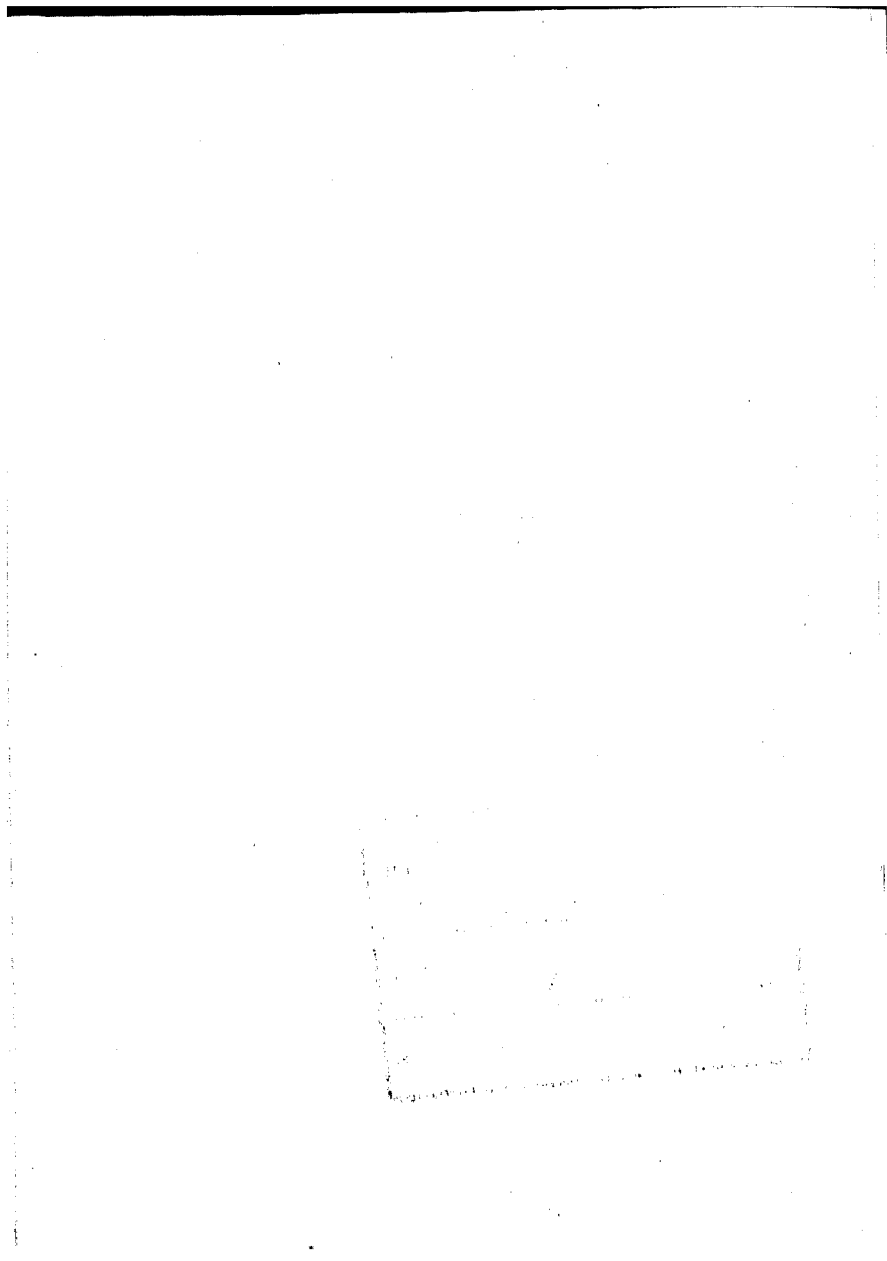
دارالمعارف

أقرا

سلسلة ثقافية شهرية
تصدر عن دار المعارف

[٦١٠]

رئيس التحرير: **رجب البنا**



دكتور محمود عمري زقزوق

الدين والفلسفة والتنوير



دار المعارف

إن الذين عنوا بإنشاء هذه السلسلة
ونشرها ، لم يفكروا إلا فى شىء واحد ،
هو نشر الثقافة من حيث هى ثقافة ،
لا يريدون إلا أن يقرأ أبناء الشعوب
العربية . وأن يتفعوا ، وأن تدعوهم هذه
القراءة إلى الاستزادة من الثقافة ،
والطموح إلى حياة عقلية أرقى وأخصب
من الحياة العقلية التى نجاها .

طه حسين

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

في الصفحات التالية نحاول إلقاء الضوء على بعض المفاهيم الهامة التي لها آثارها البعيدة في فكرنا المعاصر ، فلا يخفى على أحد ما للفهم الصحيح للدين من تأثير إيجابي عميق على تفكير المتدينين وسلوكهم ، كما لا يخفى على أحد أيضاً ما للفهم الخاطيء للدين من آثار خطيرة تتمثل في الانحرافات الفكرية وموجات التطرف والتعصب والإرهاب .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للدين فإن الأمر لا يقل أهمية وخطورة بالنسبة للفلسفة التي تعتمد العقل الإنساني أساساً راسخاً للدور الذي تضطلع به في حياة الأفراد والجماعات على السواء .

فإذا أتاحت الفرصة للعقل الإنساني ليقوم بالدور المنوط به كان في ذلك حماية للفكر من الوقوع في مهاوى الضلال العقلي أو الانحراف الفكري ، أما إذا غاب العقل أو عطل عن أداء دوره فإن ذلك يعني حرمان الحياة من نور العقل فتتعدم الرؤية السليمة ويختفى الوضوح ويعم الظلام .

وهنا أيضاً تنشأ موجات التطرف والتعصب فيغيب الوعي ويتسلط الجهل .

وهذا كله يدعونا إلى أن نبحث عن الطريق السوى للخروج من متاهات الفهم الخاطيء للدين من ناحية ، ومن متاهات الضلال العقلي من ناحية أخرى ، وذلك يتم عن طريق تحديد المفاهيم وتوضيح الأفكار وبيان وجه الحق فيها حتى تتضح الحقيقة أمام الناس ، وبخاصة أمام الشباب الذين هم عدة الوطن وأمله المرتقب فى مستقبل الأيام ، ومن هنا تأتى ضرورة التنوير الذى نحن اليوم فى أشد الحاجة إليه للخروج من أزمتنا الفكرية الخائقة والانطلاق نحو آفاق التقدم والازدهار .

ونظراً لأنه يكاد يكون هناك إجماع فى الشرق وفى الغرب على أن الفيلسوف المسلم ابن رشد يعد واحداً من عظماء التنوير فى العالم ، فقد كان لزاماً علينا أن نوضح مفهوم التنوير فى فكره ، وإذا كان ابن رشد - بعد مرور ثمانية قرون على وفاته - لا يزال يحظى بهذه المكانة حتى يومنا هذا فإن ذلك لا يعنى أن الساحة الفكرية قد نخلت من بعده من قادة التنوير والإصلاح على المستويين الدينى والفكرى .

ومن هنا لم يكن يجوز لنا فى هذا الصدد أن نتجاهل رائد الإصلاح والتنوير فى العصر الحديث وهو الشيخ محمد عبده الذى كان لفكره الدينى والفلسفى تأثير واضح فى مصر بصفة خاصة وفى العالم

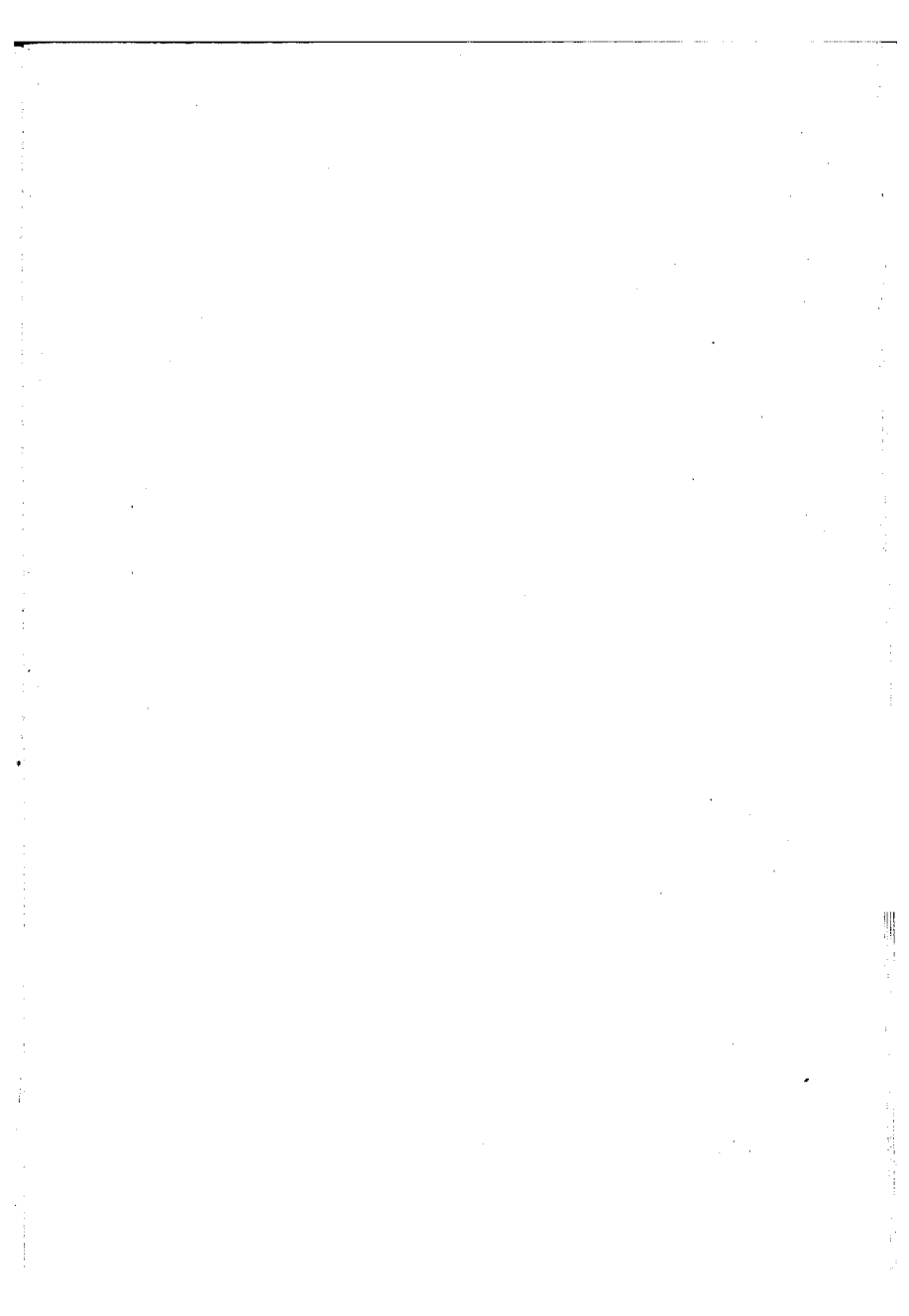
الإسلامى بصفة عامة ، وقد ركزنا هنا على وجه الخصوص على إبراز مكانة العقل فى فكره .

وفى ختام هذه المقدمة نود أن نشير إلى أن الفصول الأربعة التى يشتمل عليها هذا الكتاب قد كتبت فى الأصل فى مناسبات مختلفة وفى فترات متباعدة ، ولم يكن الهدف عند كتابتها أن تجمع فى كتاب . ولكن القارئ سيدرك بفطنته أن هناك خيطاً واحداً يربط فيما بينها ، وهدفاً مشتركاً يجعل منها فى النهاية وحدة واحدة .

ونرجو أن يكون فى نشر هذه الفصول فائدة تعود على القراء فى مسيرتهم الدينية والفكرية .

والله من وراء القصد .

ا . د . محمود حمدى زقزوق



الفصل الأول

الدين والفلسفة

١ - تمهيد : مقولات شائعة :

لقد شاع بين العامة منذ قرون متطاولة مقولات عديدة حول الفلسفة ، وحول صلتها بالدين ، وترسخت هذه المقولات فى الأذهان ولا تزال حتى الآن تعمل عملها لا فى محيط العامة فقط ، بل فى عقول البعض ممن ينتسبون إلى الثقافة ، وهذا ما دفع أفلاطون قديما إلى القول بأن الجمهور ميال إلى الاعتقاد بأن الفلسفة عديمة النفع^(١) .

ومن بين المقولات الشائعة فى هذا الصدد أن الفلسفة سفة ، وأنها مرادفة للإلحاد ، أو أنها دين من لا دين له ، ويشبه البعض عمل الفيلسوف بمن يبحث فى حجرة مظلمة عن قطعة سوداء لا وجود لها .

وقيل أيضاً عن المنطق الذى هو أحد العلوم الفلسفية : من تمنطق فقد ترندق ، وعندما بدأ الشيخ محمد عبده دراسة المنطق وشى الواشون إلى والده بأن ولده يدرس علوم الضلالات التى توقع فى الشبهات وتزلزل المعتقدات ، فسافر الوالد إلى ولده فور سماعه نبأ هذه الكارثة ليصل إليه فى القاهرة فى الساعة الثالثة بعد منتصف الليل محذراً منذراً

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوستف كرم ص ١٠٥ .

بالويل والثبور وعظائم الأمور ، كما يروى الشيخ محمد عبده نفسه
في مقال له في صحيفة الأهرام عام ١٨٧٧^(١) .

وقد شاع في عقول العامة أيضا أن الفلسفة تعبير عن كل شيء
مبهم وغامض مما لا سبيل إلى فهمه ولا جدوى من الاشتغال به .
فهذا الاشتغال بالفلسفة - في نظرهم - يعد جهدا ضائعا وإنهاكاً
للفكر لا طائل من ورائه . ومن هنا فإن العامة عندما يسمعون أحداً
يقول كلاماً غير مفهوم يعلقون على ذلك بقولهم : إنه يتفلسف .

وقد علق أرفلد كوله على ذلك كله بقوله :

« إن الأصوات التي نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة ،
أو الزعم بأنها من الأمور الكمالية التي لا نفع فيها إن هي إلا أصوات
تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التي اضطلعت
بها في عصورها المختلفة »^(٢) .

ومن الملاحظ أن الكثيرين - على الرغم من نفورهم من الفلسفة
والتفلسف - يستخدمون في تعبيراتهم اليومية كلمة « فلسفة » للتعبير

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ١٥ وما بعدها - تحقيق د .

محمد عمارة - بيروت ١٩٨٠ .

(٢) أرفلد كوله : المدخل إلى الفلسفة ص ٥ - ترجمة د . أبو العلا عفيفي -

القاهرة ١٩٤٢ .

عن اتجاهاتهم العامة ، فيقال مثلا : فلسفتى فى الحياة أو فلسفتى فى عملى هى كذا أو كذا ، ويقنع الكثيرون بهذا الاستخدام السطحي للفظ الفلسفة ، إما تجملاً فى الحديث ، أو تظاهراً بالثقافة أمام الغير عن طريق استخدام كلمات مبهمه مثل كلمة فلسفة ، ولا يتعدى الأمر هذا النطاق .

وسبب هذا الخلط فى عقول غالبية الناس يرجع فى نظرنا إلى عاملين :

١ - انعدام التحديد الدقيق والرؤية الواضحة الواعية لمفهوم الفلسفة فى أذهان الكثيرين .

٢ - الميل إلى إصدار الأحكام المطلقة على المذاهب الفلسفية المختلفة وتعميم هذا الحكم على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

٣ - الفلسفة ظاهرة إنسانية :

والحق أن الفلسفة ظاهرة إنسانية عامة . فالتفكير الفلسفى ليس - كما يتصور البعض - احتكاراً للفلاسفة أو للمشتغلين بالفلسفة ، فالإنسان بوصفه إنساناً يتميز عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به ، والتفلسف فى أبسط معانيه ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل : « فالحيوان يرى ويسمع ، بل ويتذكر ، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا فى حاجاته الوقتية ، أما الإنسان فإنه يرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ، ويكون له فيها رأياً ، ثم يجتهد

فى تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره ، فإن فعل هذا قلنا إنه يتفلسف . « (١) .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد فى الغالب إنسان لا يتفلسف ، أو على الأقل فإن لكل منا فى حياته لحظات يكون فيها فيلسوفًا ينظر ويتأمل ويحاول الوصول إلى أعماق الأمور ، وليست الفلسفة إلا نتاجًا للنظرة الفاحصة للعقل البشرى إلى هذا الوجود ، وتطلعًا مشروعًا من جانب هذا العقل إلى إدراك المبادئ الأولى فى هذا الوجود .

والعقل الإنسانى نور من نور الله ، أو كما يقول الغزالي : « أنموذج من نور الله . » (٢) وبهذا النور يحاول العقل أن يكشف « مجاهل الوجود وشعابه فيتتبع الموجودات ويحاول أن يدرك ماهياتها وحقائقها مرتقيا من علة إلى علة حتى يصل إلى الغاية القصوى التى هى العلة الأولى والتى كان كل شىء بها ومن أجلها . » (٣) .

ثم يعود هذا العقل مرة أخرى إلى تأمل هذا الكون ناظرًا فيه

(١) مبادئ الفلسفة لرابورت - ترجمة أحمد أمين ص ٢/١ مكتبة النهضة

المصرية ١٩٦٥ .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي ص ٤٤ - تحقيق د . أبو العلا عفيفى - القاهرة

١٩٦٤ .

(٣) تاريخ الفلسفة العربية - تأليف محمد الفايهوى وخليل العجر ص ٧ - بيروت

١٩٦٦ .



من جديد ، ومكوناً لنفسه صورة واضحة عنه ، ومفسراً كيفية انسجام الأشياء فى ذاته وفيما حوله مما هو خارج عن ذاته .

ومن ذلك يتضح أنه على الرغم من نفور جمهور الناس من التفلسف وتشكيكهم فى جدية الفلسفة وقيمتها ، ومحاولتهم صرف الإنسان عن البحث فى قضاياها الكبرى - على الرغم من ذلك كله ، فإننا جميعاً من عامتنا إلى خاصتنا نتفلسف ، بدرجات متفاوتة ، وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف^(١) .

فالفلسفة فى واقع الأمر ليست بالشىء الدخيل على الإنسان ، فحياته حلقات متصلة من الفكر والتأمل . وهذا يتبين لنا أن الفلسفة ليست نبتاً غير طبيعى فى المجتمع ، وإنما هى ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان ، ولن تزول هذه الظاهرة من الحياة طالما كان هناك إنسان فى هذا الوجود .

إن الذى يرفض الفلسفة أو ينكرها هو فى حقيقة الأمر يتفلسف ، لأنه لا ينطلق من فراغ ، فهو يحاول أن يجد له أرضاً صلبة يقف عليها ويطلق منها سهامه إلى الفلسفة ، أى أنه يحاول بناء وجهة نظر مضادة يجتهد فى أن تكون منطقية ومتمينة ومستندة إلى أسس قوية ، وهذا يعنى فى النهاية أنه يتفلسف^(٢) .

(١) البراجماتزم ليعقوب فام ص ٤٠ - القاهرة ١٩٣٦ .

(٢) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٦ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

وليست الفلسفة مجرد دراسات نظرية منعزلة عن حياة الناس اليومية بعيدة عن التأثير فيها ، وإنما هي نظرة إجمالية فى الكون ، واتجاه فكرى عام نحو الحياة فى مجموعها . وهذه النظرة ، وهذا الاتجاه الفكرى يؤثر بطبيعة الحال فى تصرفاته اليومية ، وفى معالجتنا للحوادث التى تمر بنا ، بمقتضاها نسير فى عملنا ، ونواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التى تحيط بنا وتحدد ميولنا نحوها ، وتصرفاتنا تجاهها^(١) .

وعندما نقول إن كل إنسان يتفلسف فليس معنى ذلك أن كل الناس فلاسفة بالمعنى الاصطلاحى ، فالفيلسوف ليس هو ذلك الشخص الذى يبدأ فقط بالتفلسف وإنما هو الذى يستمر فى مواصلة التفلسف حتى النهاية ، فلا يكتفى بدرجة التفكير التى يمارسها المرء فى حياته العملية وحاجاته الوقتية ، ولكنه يفحص نتائج الفكر العادى فى محاولة للبلوغ إلى وضوح تام ، فى حين تظل الحقيقة فى التفكير العادى أمراً تقريبياً معتقداً^(٢) .

ومن هنا يمكننا أن نقسم مراتب الفكر عند البشر إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : هى مرتبة الفكر العادى التى تتمثل فى انصراف

(١) البراجماتزم ص ٣٣ .

(٢) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٧

الفرد إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية :
أمور معاشه ومعاملاته وعلاقاته مع الناس .

والإنسان - فى العادة - لا يقف عند هذه المرتبة من الفكر العادى ،
وإنما تسلمه بالضرورة إلى مرتبة ثانية يمكن أن تسمى بالفلسفة
الخاصة التى تمثل مجموعة المبادئ والمعتقدات التى ينظر من خلالها
الفرد إلى الحياة والأشياء ، والتى تمثل أيضا القواعد التى يعتمد عليها
فى سلوكه وتعامله مع الآخرين ، وفى تقييمه أو حكمه على الناس
والأشياء . وتقع الغالبية العظمى من الناس بالوقوف عند هذه
الدرجة .

ولكن هناك مرتبة ثالثة من التفكير تتعدى هذا النطاق . وتلك
هى المرتبة التى يحاول فيها المرء البحث عن تأصيل نظرى لهذه المبادئ
والمعتقدات قصد الوصول إلى أسس ومقومات نظرية تدعمها ، وفى
هذه المرتبة فقط من المفكر يصبح الإنسان باحثاً فى الفلسفة^(١) .

٣ - صلة الدين بالفلسفة :

من الثابت أن الفكر الفلسفى قد نشأ وترعرع فى حضن الدين .
فقد كان الارتباط بين الفلسفة والدين ارتباطاً وثيقاً منذ القدم حيث

(١) مقدمة فى الفلسفة العامة : د . يحيى هويدى ص ١٢/١١ مكتبة النهضة
المصرية ١٩٦٥ .

كان التفكير الفلسفى ممتزجاً بالتفكير الدينى ، وقد قيل فى هذا الصدد تلك العبارة المشهورة التى تقول : « إن الفلسفة بنت الدين وأم العلم » .

وليس هناك فى حقيقة الأمر خلاف بين الهدف الذى يسعى إليه كل من الدين والفلسفة ، فالفلسفة تهدف إلى : « معرفة أصل الوجود وغايته ، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية فى العاجل والآجل » وهذان المطلبان اللذان يشكلان موضوع الفلسفة بقسميها النظرى والعلمى « هما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع »^(١) .
ولكن هناك من ناحية أخرى فرقاً بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية من حيث وسيلة هذه المعرفة ، فهذه الوسيلة هى العقل فى الفلسفة والوحى فى الدين . ويترتب على ذلك أن العقل فى الفلسفة قد يرى أحياناً جانباً واحداً من الصورة أو من الحقيقة ، وهذا يفسر لنا وجود العديد من المذاهب الفلسفية لتفسير الحقيقة التى هى فى ذاتها حقيقة واحدة مطلقة .

وتعبر قصة العميان والفيل - وهى أسطورة هندية قديمة نسبت إلى أفلاطون - تعبر هذه القصة عما نحن فيه من اختلاف المذاهب الفلسفية أصدق تعبير . وقد ذكر أبو حيان التوحيدى القصة فى المقابسات على النحو التالى :

(١) الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٣ - القاهرة ١٩٥٢ .

« سمعت أبا سليمان يقول : قال أفلاطون : إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة . قال : ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فحسها بيده ومثلها في نفسه ، فأخبر الذى مس الرجل أن حلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة ، وأخبر الذى مس الظهر أن خلقتة شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة ، وأخبر الذى مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره . فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ويدعى عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل . فانظر إلى الصدق كيف جمعهم ، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم ! » (١) .

وقد اتخذ خصوم القول بحقيقة مطلقة هذه القصة دليلاً على نسبية الحقيقة زاعمين أنه لا توجد حقيقة مطلقة ، ولكن القصة فى الواقع لا تبرهن بشيء ضد طابع الحقيقة المطلق . فقد عبر هؤلاء العميان عن قضيتهم تعبيراً غير دقيق ، ولو أن كل واحد منهم قال : إن

(١) المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص ٢٥٩ وما بعدها - المكتبة التجارية الكبرى - مصر ١٩٢٩ .

الفيل - طالما أن الأمر يدور حول العضو الذى لمستته - مثل شجرة .. الخ فإن القضية حينئذ تكون قضية صادقة لا غبار عليها^(١) .
وفى مقابل المعرفة الفلسفية التى هى معرفة إنسانية يجوز عليها الخطأ والصواب نجد أن المعرفة الدينية المبنية على الوحي الإلهى الموثوق بصحته معرفة معصومة من الخطأ وتعطينا الحقيقة كاملة دون مجهود عقلى يبذل من جانبنا . فالحقائق الدينية تعد حقائق كاملة جاهزة - إن صح التعبير - ولكن يبقى مع ذلك أن أصول الاعتقاد عقلية ، ومن هنا يقول الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد :

لقد تقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله - أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل^(٢) .

وهذا يبين لنا أن هناك تكاملاً بين العقيدة الدينية والمعرفة الفلسفية ، فهذه تدعم تلك . ومعارف العقل لا يمكن بحال من الأحوال أن

(١) مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ، ومن ترجمتنا ص ٦٧ - الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .
(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ ، ٥٣ - دار إحياء العلوم - بيروت ١٩٧٩ .

تتناقض مع المعارف الدينية القائمة على الوحي ومن أجل ذلك يقول الإمام الغزالي :

« العقل كالأساس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أساس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس .. فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضان ، بل متحدان »^(١) .

فكل منهما يكمل الآخر ولا يمكن فصلهما عن بعضهما ، تماماً مثل الأساس والبناء اللذين لا يقوم أى منهما دون الآخر . ومجالات الدين والعقل تتأخم بعضها بعضاً ، ومهمة العقل تتمثل - فى نظر الغزالي - فى قيادتنا إلى الدين وتسلیمنا إليه ، وفى ذلك يقول الغزالي فى المنتقد من الضلال « الأنبياء أطباء امراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ، ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن إدراك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين ، وتسليم المرضى إلى الأطباء المشفقين . وإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه ، وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقىه الطبيب إليه »^(٢) .

(١) معارج القدس للغزالي ص ٤٦ - المكتبة التجارية الكبرى (دون تاريخ) .

(٢) المنتقد من الضلال ص ١٤٦ وما بعدها - دمشق ١٩٣٤ .

وهذا يوضح لنا بجلاء علاقة العقل بالوحي . فالعقل هناله وظيفتنا
هامتان :

أولاً : إرشادنا إلى الوحي والتصديق بالنبوة .

ثانياً : القيام بإدراك الوحي به وتفهمه .

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة الفلسفية - وإن شئت قلت المعرفة
العقلية وهما هنا بمعنى واحد - ضرورية لدعم المعرفة الدينية .

ومن هنا لا يجوز أن يكون هناك تناقض بين العلوم العقلية والعلوم
الشرعية ، وقد أكد ذلك الغزالي في الإحياء حيث يقول : « وظن
من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما
غير ممكن ، ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة نعوذ بالله منه ،
بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز
عن الجمع بينهما ، فيظن أنه تناقض فى الدين ، فيتحير به فينسل
من الدين انسلال الشعرة من العجين » (١) .

٤ - موقف الإسلام من الفكر الفلسفى :

للفلسفة فى شتى عصورها تعريفات مختلفة بعضها شامل وبعضها
يركز على جانب من الجوانب ، ولكنها جميعاً تتكامل فى النهاية

(١) إحياء علوم الدين ج٣ ص ١٧ - طبع مصطفى البابى الحلبي - القاهرة

ويمكن ردها جميعاً إلى قضايا الفلسفة الرئيسية وهي : الله والعالم والإنسان . ومادام الإنسان يعيش في هذا الكون فلا بد أن يعرف مكانه في هذا الوجود ، وعلاقته بالكون ومن فيه وما فيه ، وعلاقته بخالق الكون .

وقد اهتم الإسلام بالعقل الإنساني اهتماماً كبيراً وهياً له الظروف المناسبة ، وأزال من طريقه العقبات حتى يستطيع ممارسة دوره كاملاً في هذا الوجود . ومن هنا رفض الإسلام التقليد الأعمى ، وقضى على الخرافات والأوهام ، وغرس العزة في نفس المؤمن وحرره من عقدة الخوف من أى كائن مخلوق ، وقرر المسئولية الفردية ، وقد كان ذلك كله بمثابة تمهيد الطريق أمام العقل الإنساني ليمارس وظيفته التى خلق من أجلها^(١) .

وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأى التوحيد وختم النبوة يعدان بمثابة رفع الوصاية عن العقل الإنساني ، فليس هناك مكان لأحد بعد ذلك لادعاء الاتصال بالله وفرض تعاليم على الناس باسم الدين . فالدين قد اكتمل والعقل قد نضج ، ولا مكان لزعزعة الدين ولا للتشويش على العقل .

وقد حث القرآن الكريم على النظر والتفكير والتأمل فى هذا الكون ،

(١) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٣ - ١٦ - دار المنار - القاهرة ١٩٨٩ .

ودفع العقل دفعا إلى القيام بوظيفته التي خلق من أجلها وهي التفكير الذي يعد حقا طبيعيا للإنسان وغريزة فطرية مثل حقه في الحياة . ومن هنا كان الحفاظ على العقل حتى يستطيع القيام بأداء وظائفه المشروعة من بين المقاصد الخمسة للشريعة الإسلامية ، مثل الحفاظ على الحياة نفسها . والإنسان دون تفكير ليس إنسانا على الحقيقة ، بل هو كائن تنازل عن إنسانيته وارتضى لنفسه أن يكون في مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان الأعجم .

ومن هنا عاب القرآن على هؤلاء الذين لا يفكرون ، أى لا يستخدمون عقولهم . بل يصمون حواسهم وعقولهم عن طلب المعرفة أو الفهم . وبذلك يعطلون وسائل المعرفة لديهم من حس وعقل عن أداء وظائفهما التي أَرادها الله . وفي هذا الصدد يقول القرآن الكريم :

﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون﴾^(١) .

ومن أجل ذلك فإن تعطيل العقل عن أداء وظيفته يعد - فى نظر الإسلام - ذنبا من الذنوب التي يمكن أن تلقى بصاحبها فى النار يوم القيامة . وهذا ما يؤخذ من الآية الكريمة :

(١) سورة الأعراف : ١٧٩ .

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ، فاعترفوا
بذنبهم﴾^(١) .

ومن هنا كانت دعوة القرآن الكريم المتكررة إلى الإنسان لاستخدام
ملكاته الفكرية حيث يقول :

﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾^(٢) ﴿أو لم يتفكروا
في أنفسهم؟﴾^(٣) ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات
والأرض﴾^(٤) . ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾^(٥) وغيرها من
الآيات العديدة في هذا الشأن .

ولذلك قرر ابن رشد أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في
الموجودات واعتبارها ، وذلك أخذًا من قوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا
أولى الأبصار﴾^(٦) وقوله تعالى : ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات
والأرض وما خلق الله من شيء﴾^(٧) .

(١) سورة الملك : ١٠ - ١١

(٢) سورة يونس : ١٠١

(٣) سورة الروم : ٨

(٤) سورة الأعراف : ١٨٥

(٥) سورة الذاريات : ٢١

(٦) سورة الحشر : ٢

(٧) سورة الأعراف : ١٨٥

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجباً دينياً في الإسلام فإنها من ناحية أخرى تعد مسؤولة حتمية لا يستطيع الإنسان الفكك منها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقي وسائل الإدراك الحسية . وفي ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ (١) .

وقد قدم القرآن الكريم العديد من الشواهد والأمثلة التي تساعد العقل الإنساني على شق طريقه وأداء دوره . ومن بين هذه الشواهد ما يلي (٢) :

أولاً : يعرض القرآن بكل أمانة ودقة آراء المخالفين ثم يتبعها بالرد الحاسم القائم على المنطق السليم وقوانين الفطرة السليمة ، فقد ذكر وجهات نظر الوثنيين والدهريين والماديين والكفار والمنافقين ، وعقب عليها تعقيباً مقنعاً مستخدماً في ذلك أنصع البراهين وأقوى الأدلة .

فالكفار مثلاً حين ينكرون البعث بعد الموت ويقولون : « ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » يعقب القرآن

(١) سورة الإسراء : ٣٦ .

(٢) كتابنا : دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي ص ١٩ وما بعدها .

على ذلك بقوله: ﴿وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾^(١) وهنا يفرق القرآن الكريم بين الظن والعلم ، موجهها نظرنا إلى ضرورة فحص الأحكام والتأكد من مصدرها ، وفي ذلك ما فيه من الدعوة إلى النقد الموضوعي .

ويحذر القرآن من إصدار الأحكام في أمور لا علم للإنسان بها حتى لا يقع في الخطأ والتناقض . فيقول: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^(٢) .

وعندما زعم الكفار أن الملائكة إناث عقب القرآن على زعمهم بقوله: ﴿أشهدوا خلقهم؟﴾^(٣) . وهنا يريد القرآن الكريم أن يقول لهم : إن هذه الفكرة التي تزعمونها إذا كانت صحيحة فإنها لا بد أن تكون مبنية على الملاحظة والمشاهدة اللتين هما وسيلتان من وسائل العلم والمعرفة الصحيحة .

ثانياً : يعرض علينا القرآن الكريم قصة إبراهيم عليه السلام مع قومه والنقاش العقلي الذي دار بينه وبينهم حول الألوهية ، وما اشتمل عليه هذا النقاش من أدلة عقلية في صورة متدرجة في تسلسل منطقي

(١) سورة الجاثية : ٢٤ .

(٢) سورة الإسراء : ٣٦ .

(٣) سورة الزخرف : ١٩ .

رائع تحمل العقل على محاکاتها للوصول إلى نفس نتائجها وهى الوصول إلى اليقين الذى تشير إليه الآية الكريمة فى بداية القصة: ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾ (١) .

وبالإضافة إلى ذلك نجد أن الإسلام قد قدم عددًا من المبادئ الهامة التى كان لها أثر حاسم فى التطور الفكرى والحضارى للمسلمين . ومن بين هذه المبادئ مبدأ الاجتهاد والوسطية ووحدة الأصل الإنسانى ، والتدقيق فى رواية الحقائق التاريخية ، والتوجيه إلى استخلاص القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية التاريخية ، تلك القوانين التى يعبر عنها القرآن بأنها سنن الله .

وعلى الجملة فإننا إذا تأملنا آيات القرآن الكريم فإننا نستطيع أن نستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى وهى : الله والكون والإنسان والقيم ، وكذلك أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق ، ونجد فيه أيضًا منهجًا لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة النظرية (٢) . ولا يوجد دين من الأديان مهد الطريق أمام العقل الإنسانى على هذا النحو إلا الإسلام .

٥ - مجالات النشاط الفكرى فى الإسلام :

لقد فتح الإسلام مجال النشاط الفكرى أمام الإنسان على مصراعيه

(١) سورة الأنعام : ٧٥ .

(٢) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٢٢ ، ٣٢ .

وأطلق الطاقات الفكرية للإنسان إطلاقاً لا حد له . ومن هنا رأينا
 يجعل الكون كله بأرضه وسماؤه وما بينهما مجالاً للنشاط الفكرى
 للإنسان . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ وسخر لكم ما فى
 السموات وما فى الأرض جميعاً منه إن فى ذلك لآيات لقوم
 يتفكرون ﴾ (١) . والتفكر الذى تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى
 لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان ، فإنه إذا كان الله قد سخر للإنسان
 هذا الكون فلا يجوز له أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل ينبغى
 أن يتخذ لنفسه منه موقفاً إيجابياً ، وإيجابيته تتمثل فى درسه والنظر
 فيه وصولاً إلى معرفة خالقه من ناحية ، ومن ناحية أخرى للاستفادة
 منه بما يعود على البشرية بالخير ، والإفادة من كل هذه المسخرات
 فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم والدراسة والفهم والتأمل باستخدام
 كل الملكات العقلية والحسية ، والنظر فى ملكوت السموات والأرض
 على هذا النحو سيؤدى إلى الرقى المادى ، وفى الوقت نفسه إلى الرقى
 الروحى (٢) .

وقد جمع القرآن الكريم القضايا الرئيسية للفلسفة فى آية واحدة
 فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذى هو
 فى النهاية غاية كل فيلسوف جاد . وذلك واضح تمام الوضوح فى

(١) سورة الجاثية : ١٣ .

(٢) كتابنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٠ .

قوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (١).

والتأمل فى هذا الترتيب الوارد فى هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفس الترتيب الذى سار عليه فلاسفة اليونان بدءاً بالكون الذى هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ومروراً بالإنسان - الذى أصبح محوراً للتفلسف فى عصر سقراط - ثم انتهاء بقضية الألوهية التى كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا فى فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو .

وهذا يعنى أن هذا الترتيب الذى جاء فى الآية المشار إليها هو الترتيب الطبيعى الذى تقتضيه طبيعة هذه القضايا .

٦ - قضية النزاع بين الدين والفلسفة :

النزاع بين الدين والفلسفة نزاع له قصة أفرد لها الباحثون كتباً تتحدث عنها . وقد ألف الدكتور/ توفيق الطويل كتاباً فى هذا الموضوع بعنوان : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

وفى هذا الكتاب يرى أنه من استقراء تاريخ العقل مع الإيمان يتبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا إذا اجتمع أمران :

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

- ١ - أن تكون لدى رجال اللاهوت سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .
- ٢ - أن يكون هناك عقل يجروء على اقتحام « المنطقة الحرام » التى حرمها رجال اللاهوت وارتداد آفاقها والانتهاه منها إلى اكتشاف مجهول أو إنكار مألوف .

وهكذا يجر العقل على نفسه بفضل جرأته ويقظته غضب واضطهاد خصومه . وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والإيمان^(١) .

وهذا النزاع التقليدى بين الدين والعقل أو بين الدين والفلسفة أو العلم بصفة عامة نزاع لا مكان له فى تعاليم الإسلام . والأقرب إلى الصواب أن نقول إن التناقض بين الدين والفلسفة هو أصلاً فكرة راجت فى الأوساط الكنسية فى أوربا فى العصور الوسطى .

وقد ساعد على تأجيج نار العداوة بين الدين والفلسفة ذلك الموقف الذى اتخذته الكنيسة الكاثوليكية فى أوربا فى العصر الوسيط والذى تمثل فى تعقب المفكرين والعلماء فى كل مكان عن طريق محاكم

(١) قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور/ توفيق الطويل ص ١١ من الطبعة الثانية .

التفتيش . وقد تعرض الكثيرون منهم للتعذيب والقتل لا لسبب
إلا لأنهم كانوا يقولون بأفكار تتفق مع العقل وتتناقض مع مواقف
الكنيسة التي لم تكن بالضرورة هي مواقف الدين من حيث هو دين .
وقد استغلت الرشدية اللاتينية فلسفة ابن رشد لترويج القول
بما يسمى بالحقيقة المزدوجة وهو قول يؤكد التناقض بين الحقيقتين
الدينية والفلسفية . وابن رشد فى الواقع يرى من هذا الزعم براءة
الدُّب من دم يوسف بن يعقوب كما سنوضح ذلك فى الفصل التالى .
فلا يجوز من وجهة النظر الإسلامية وضع المسألة على أساس
أن هناك خصومة بين الدين والعقل وأن الإنسان فى موقف الاختيار
بينهما ، فهما عنصران جوهريان يتلازمان ولا يتناقضان ، والإنسان
فى حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشرى
من التفلسف ومن حقه فى الفهم والتفكير فى ملكوت السموات
والأرض . وإنما يدفعه إلى ذلك دفعًا . والإسلام يعتبر العقل مناط
إنسانية الإنسان فإذا عطل بالجهل والغفلة والعمى مسخت بشرية
الإنسان وهبط بذلك إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان^(١) .

والحديث عن قضية النزاع بين الدين والفلسفة يجرنا إلى الحديث
عن اتهام الفلسفة بأنها مرادفة للإلحاد أو أنها دين من لا دين له .

(١) كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ / ٩٢ .

لقد رد « فرنسيس بيكون » على هذا الاتهام بقوله :

« إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهى بعقول الناس إلى الإيمان .. وإذا ما صادف عقل الإنسان أسباباً ثانوية مبعثرة (فى الطبيعة) فقد يقف أحياناً عندها ، ولا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكنه إذا أنعم النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدءاً من الارتماء فى أحضان العناية الإلهية والتسليم لله »^(١) .

ويتضح لنا من خلال هذا النص أن الأمر على العكس تماماً . فالفلسفة تؤدى إلى الإيمان لا إلى الإلحاد . أما السطحية فى الفكر التى تقف عند الأسباب الثانوية وعند ظواهر الأشياء فإنها هى التى يمكن أن تؤدى بصاحبها إلى الإلحاد .

وماذا يمكن أن يقول المرء عن وقفة « ديكارت » فى نهاية التأمل الثالث من كتابه « التأملات » حيث راح يتأمل جلال الله وعظمته ويعبر عن مدى انبهاره بنور الله الذى لا مثيل له ؟ لنقرأ هنا نص كلماته التى تعبر عن عمق الإيمان وصدق اليقين بعظمة الله جل جلاله .

(١) أعلام الفلاسفة : هنرى توماس - ترجمة مترى أمين ص ٢١٠ - القاهرة

يقول « ديكارت » :

« يبدو لي من الملائم جداً في هذا المقام أن أقف هنيهة وجيزة لكي أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق ، ولكي أنعم النظر في صفاته البديعة ، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له ، ولكي أتعشقه وأتعبده له ، على الأقل بقدر ما في وسعي وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً . فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعايينة للجلالة الإلهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملاً كهذا ، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال ، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعيم به في هذه الحياة »^(١) .

٧ - موقف فلاسفة المسلمين من الفلسفة اليونانية :

قبل أن نتحدث عن هذه النقطة نود أن نقدم لها بملاحظة أساسية في هذا الصدد وهي أنه لا توجد فلسفة من الفلسفات منذ كان هناك تفلسف حتى الآن يمكن أن تدعى لنفسها أنها هي وحدها الفلسفة الوحيدة المطلقة . فالمذاهب الفلسفية العديدة تعد وجهات

(١) التأملات لديكارت ص ١٥٧ - ترجمة د . عثمان أمين - الأنجلو المصرية ١٩٥١ (أيضاً كتابنا : دراسات في الفلسفة الحديثة ص ١١١ - القاهرة ١٩٨٨) .

نظر قد تقترب أو تباعد عن الحقيقة ، ولكن لاشك أن فى كل منها جانباً من جوانب الحقيقة . فالبناء الفلسفى بناء تشترك فيه الأجيال ، ويضيف إليه كل جيل شيئاً جديداً يمهّد به السبيل لمن يجرى بعده . فالكلمة الأخيرة فى الفلسفة لم يقلها جيل بعينه ، وإلا أصيب الفكر بالجمود وحكم عليه بالعقم الأبدى . وفى هذا الصدد يقول أبو بكر الرازى :

« اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقته وصعوبته عَلم عَلم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أخرى ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لفوائد أخرى واستفضلها ، إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل » (١) .

وإذا كان الأمر كذلك فإن الفلسفة اليونانية التى وصلت إلى المسلمين لا يمكن أن تؤخذ على أنها الحق بعينه ، بل يجب أن توضع فى إطارها الصحيح ، وهو أنها تمثل وجهات نظر لها ظروفها وعصرها ، ومن ناحية أخرى يجب أن يتم تقييمها أولاً بمقياس عصرها ،

(١) مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى لروزنتال ص ١٨٥ - ترجمة أنيس فريجه - بيروت ١٩٨٠ .

ولا شك في أنها كانت في ذلك العصر الذى ظهرت فيه تعد خطوات متقدمة وفتحاً جديداً في عالم الفكر .

وإذا كان الغزالي قد قام بنقد الاتجاهات الفلسفية اليونانية فليس معنى ذلك أنه كان يرفض التفكير الفلسفى ، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً . فقد كان طول حياته نموذجاً رائداً للعقلية الفلسفية الواعية . ومعلوم أن « ديكارت » أيضاً قد نقد هؤلاء الذين وقفوا مقلدين لأفلاطون وأرسطو بدلاً من السعى إلى الوصول إلى شىء أفضل^(١) ومعلوم أيضاً أن « كانت » قد نقد المذاهب الفلسفية السابقة . ولم يقل أحد إن « ديكارت » أو « كانت » بذلك يرفض التفكير الفلسفى .

ومع أن الغزالي قد هاجم الفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً فى كتابه تهافت الفلاسفة كما ظهرت فى فلسفة كل من الفارابى وابن سينا إلا أنه قد اعترف بصحة وأهمية بعض العلوم الفلسفية .

فى كتابه « المنقذ من الضلال » يقسم الغزالي علوم الفلاسفة إلى رياضيات ومنطقيات وطبيعيات وسياسيات وخلقيات وإلهيات ، ويرى أنه لا يجوز رفض أو جحد الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات باستثناء

(١) كتابنا : المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت ص ٨٦ هامش ٢ - دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

بعض المسائل فى الطبيعيات وعلى رأسها مسألة السببية أما السياسيات فإنه لا يرفضها ولكنه يرى أن الفلاسفة أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، وأما الخلقيات فيرى أنهم أخذوها من المتصوفة ويعنى بهم المتألهين الذين وجدوا ويوجدون فى كل عصر^(١) .

أما الهجوم العنيف الذى وجهه الغزالى إلى هذه الفلسفة . فقد انصب على قسم الإلهيات وبخاصة مسائل قدم العالم وعلم الله بالكليات والبعث بالروح فقط .

ومعلوم أن الغزالى كان من أشد الناس تحمسا للمنطق الأرسطى وقد ألف الغزالى فيه عدة كتب هى : معيار العلم ، ومحك النظر ، والقسطاس المستقيم ، وكتب فصلا عن ذلك مقدمة مطولة فى المنطق لكتابه « المستصفى من علم الأصول » واعتبر المنطق - كما يقول فى هذه المقدمة - بمثابة مقدمة ضرورية لكل علم على الإطلاق .

وهكذا ينبغى أن نفرق بين نقد فلسفة ما من الفلسفات ورفض التفكير الفلسفى . فنقد فلسفة ما أمر عادى وليس فيه بأس ، بل هو على العكس أمر مطلوب تقتضيه طبيعة الفلسفة ذاتها ، أما التفكير الفلسفى من حيث هو فهذا أمر لا فكاك للعقل الإنسانى منه لأنه جوهر طبيعة هذا العقل . والذى يرفض التفكير الفلسفى بصفة عامة

(١) المتخذ من الضلال ص ٨٨ وما بعدها .

مثله مثل من يحاول أن يمنع ضوء الشمس بوضع يده أمام أشعتها ،
فهذا الأمر ضد طبيعة الأشياء .

ولم يكن الغزالي وحده هو الذى قام بنقد الفلسفة اليونانية . ففلاسفة
المسلمين بصفة عامة - وإن كان البعض منهم قد بالغ فى تقدير قيمة
هذه الفلسفة - كانت لهم نظرات نقدية فى هذا الصدد ، غير أن
الغزالي كان أكثر تفصيلاً وأكثر وضوحاً .

فالكندى - وهو أول فيلسوف عربى مسلم - لم يتردد فى أن
« يخالف ارسطو فى قدم العالم ، ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله
المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر
عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى ، وينتهى إلى مذهب دينى
فلسفى معاً . »^(١) .

وهذا يبين لنا أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفى الإسلامى
نجد أن الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران فى عقول فلاسفة
الإسلام ، وهنا لا بد من افتراض وجود منطلق ثابت وراء التقاء الحقيقة
الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية
والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين . ويتمثل هذا

(١) الكندى وفلسفته للدكتور/ محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٥٨ - دار الفكر
العربى - ١٩٥٠ .

المنطلق الأساسى أو الخلفية الدينية فيما يمكن أن نسميه « وحدة الحقيقة » فى الإسلام .

وقد ظهر أثر هذه « الوحدة » فى فكر فلاسفة المسلمين بصفة عامة ، الأمر الذى جعل البعض يصف الفلسفة الإسلامية بأنها فلسفة توفيقية تنحو نحو التوفيق بين العقل والوحى .

وهكذا نجد أن الفارابى يرى أن موضوعات الفلسفة وموضوعات الدين واحدة ، وأن كلا منهما « يعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات ، ويعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الإنسان وهى السعادة القصوى » (١) .

ويرى الفارابى أن الفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح ، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفى الذى تناقض مع الدين يعتبر نظاماً واهياً لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين . فالحقيقة واحدة لدى الفارابى ولكن الطريق إليها متعدد .

أما ابن سينا فإنه يرى أنه لا يوجد فى أقسام الفلسفة ما يخالف

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٧٨ ،
وتأملات فى الفكر الإسلامى للدكتور/ محمد كمال جعفر ص ٧٨ - القاهرة ١٩٨٠ .

الدين أو يتعارض معه ، ويرجع ضلال أدعياء الفلسفة وانحرافهم عن منهاج الشرع إلى قصور في تفكيرهم وعجز في أفهامهم وفي ذلك يقول :

« لقد ظهر أنه ليس شيء منها (أى الفلسفة) يشتمل على ما يخالف الشرع فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه ، فإنها بريئة منهم »^(١) .

ومن حقنا أن نطبق ما يقوله كل من الفارابى وابن سينا حول الفلسفات التى تنحرف عن منهاج الشرع على فلسفة كل منهما إذا وجدنا فيها ما يخالف الشرع أو يتناقض معه .

أما ابن رشد فإنه قد بين فى بداية كتابه « فصل المقال » أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة واعية لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين ، وهنا يقول ابن رشد :

« ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦١ .

منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم» (١) .

أما الحكمة من حيث هي حكمة ويعنى بها الفلسفة فإنها فى نظر ابن رشد « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة » (٢) .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما يرجع - فى رأيه - إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة أو يرجع إلى الأصدقاء الجهال .

٨ - خاتمة :

وفى الختام يبقى هناك سؤال لعله يدور فى أذهان البعض :

ما فائدة إثارة هذه القضية الآن ؟ أو بعبارة أخرى : ماذا يعنى هذا الموضوع بالنسبة لعصرنا ؟

وإجابتنا عن ذلك تتلخص فى الأمور التالية :

أولاً: يعد التفكير قيمة من القيم التى حرص الإسلام على العناية بها والاهتمام بأمرها ، وتوفير كل الظروف الملائمة لجعلها واقعاً حياً

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٣ (ضمن : فلسفة ابن رشد - المكتبة المحمودية

التجارية ١٩٦٨) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥ / ٣٦ .

بين الناس ، لأنها وظيفة العقل الذى من أجله استخلف الله الإنسان فى الأرض ، والتفكير الفلسفى يساعدنا على الحفاظ على هذه القيمة نقية من الشوائب بالتخلص من الكثير من الأوهام والخرافات التى يرفضها الدين أيضاً ، ويساعدنا على تجنب إصدار الأحكام المطلقة فى المسائل الخلافية ، ويساعدنا على التحرر من التقليد الأعمى الذى حذر منه النبى ﷺ فى حديثه الشريف : « لا تكونوا إمعة » ، ويساعدنا فى مهمة البحث عن اليقين فى شتى المسائل الفكرية بأدلة المنطق وبراهين العقل حتى لا نظل أسرى الظنون التى لا تغنى من الحق شيئاً .

ثانياً : الدعوة الإسلامية فى عالم اليوم - وبخاصة فى العالم الخارجى - فى حاجة ماسة إلى عقلية فلسفية تعرض الإسلام عرضاً يتناسب مع المستويات الفكرية والثقافية المعاصرة ، كما أن قطاعاً كبيراً من المثقفين فى عالمنا الإسلامى فى حاجة أيضاً إلى مثل هذا العرض الفلسفى للإسلام .

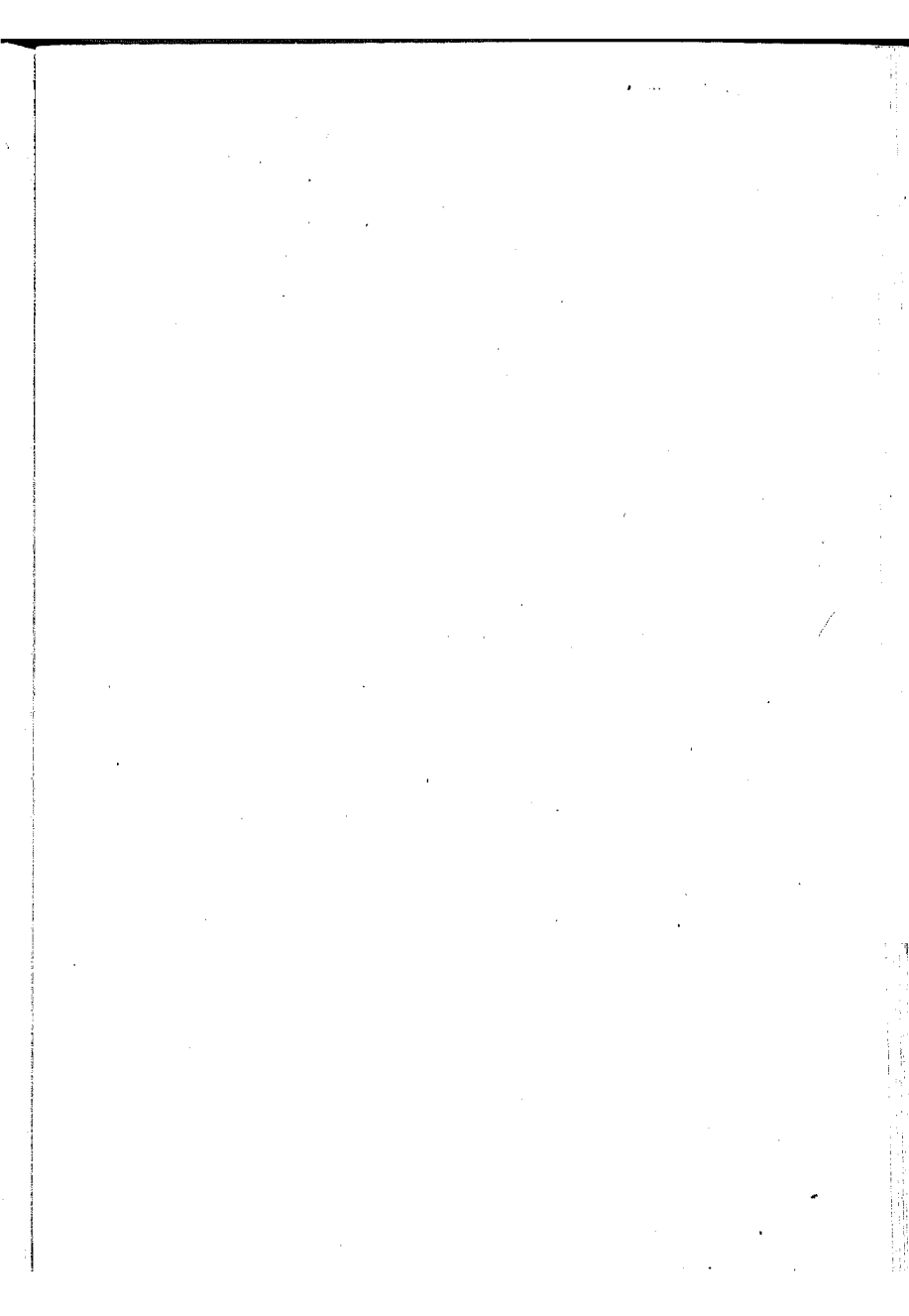
ثالثاً : المذاهب السياسية والتيارات الفكرية والاقتصادية والأيدولوجيات المختلفة التى يموج بها عالم اليوم لا يمكن فهمها فهماً سليماً إلا بالرجوع إلى أصولها الفلسفية . فكلٌ منها يعتمد على أصول فلسفية لا بد من دراستها وفهمها لمعرفة خلفيات التيارات التى تتصارع فى عالمنا المعاصر ، ونحن المسلمين لا نعيش وحدنا

فى هذا العالم الذى اصبح مثل قرية صغيرة ، ومن هنا فلا بد من فهم ودراسة ما يدور حولنا حتى لا نخدع أو نضلل وإلا فإن الطوفان سيجرفنا فى تياره ، ولن نستطيع المواجهة إلا بالدراسة الواعية والفهم العميق والأفق الواسع والعقلية الفلسفية الناقدة ، ومن هنا فلا مفر من التفكير الفلسفى .

رابعاً : الفلسفات الإلحادية تعد من الفلسفات التى وقفت فى منتصف الطريق الفلسفى ، وقفت عند الأسباب الثانوية القريبة ، وعجزت عن الاستمرار فى طريق التفلسف حتى النهاية كما اشار « فرنسيس بيكون » وهى فلسفات لم تكتمل فيها البراهين الفلسفية الموصلة إلى اليقين حسب منطق فلسفة الفارابى ، وتدلل على عجز فى أفهام أصحابها وقصور فى عقولهم بناء على فلسفة ابن سينا . ومن هنا فكل فلسفة إلحادية لا يمكن أن تحسب على الفلسفة من حيث هى فلسفة .

خامساً : لقد استبعد « ديكارت » - أبو الفلسفة الحديثة - من مجال الشك الذى عرف به العقائد الدينية وقواعد الأخلاق ، وحصر منهجه الشكى فى الأمور النظرية ، وهذا درس من الثقافة الغربية الأصيلة ينبغى أن يتعلمه بعض أبناء المسلمين الذين يبحثون فى « قمامة » بعض الثقافات الأجنبية عن أباطيل بعض المستشرقين التى تشكك فى أصول الإسلام ، ويقومون بترويجها بين المسلمين خدمة لأعداء الإسلام .

سادسًا : وأخيرًا نود مرة أخرى أن نوّكد أن الفلسفة الصحيحة لا تعادى الدين ، والدين الحق لا يقف حجر عثرة أمام التفكير الفلسفى ، ومن ناحية أخرى لم يحدث أن حورب التفكير الفلسفى بالسيف فى المجتمع الإسلامى على مدى تاريخ المسلمين الطويل ، وما حدث من هذا القبيل كانت وراءه أسباب سياسية أو غيرها من أسباب لم تكن تمت إلى مجال الفكر بصلة .
والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .



الفصل الثاني

الحقيقة الدينية
والحقيقة الفلسفية
لدى ابن رشد

تمهيد :

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة فى الخلط بين موقف « ابن رشد » وبين « الرشدية اللاتينية » حول القضية المعروفة - فى فلسفة العصور الوسطى - بقضية : « الحقيقة المزدوجة » التى يذهب دعايتها إلى القول بوجود حقيقتين متعارضتين .

وكثيراً ما نسبت هذه المؤلفات إلى ابن رشد - فى هذه القضية - مذهباً لم يقل به على الإطلاق . فقد ورد - على سبيل المثال لا الحصر - فى « معجم المفاهيم الفلسفية »^(١) الصادر فى هامبورج عام ١٩٥٥ ، أنه :

« فى حين كان « توماس الأكوينى » يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن « ابن رشد » و« دانس سكوت » و« وليم الأوكامى » قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة

Hoffmeister O Woerterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, (١)
Hamburg 1955.

أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصاً على الحقيقة الدينية)
إلى الفصل بين الفلسفة والدين .

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام ابن رشد بالقول
بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وإنما تعداه إلى اتهامه - فى
أوروبا - بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد ، ولا يزال هذا الزعم يتردد
صداه - فى قوة - فى بعض الكتابات المعاصرة^(١) .

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن نقطة
الانطلاق فى موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الدينية
والحقيقة الفلسفية إنما يتمثل فى « النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة
القائلة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها » ، وأن هذه النظرية
كانت - فيما يرى هذا البعض - هى : « السبيل المنطقى الوحيد
الذى كان بوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم
الفلسفية ، ويرضوا المتكلمين ، ويرووا غليل العقل التواق إلى
الانسجام الذاتى » ، بل ذهب « جوتيه » إلى القول بأن نظرية

(١) راجع : رينان : ابن رشد والرشدية - ترجمة عادل زعير - الصفحات
١٧٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ - القاهرة ١٩٥٧ ؛ راجع أيضا :
جوتيه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ،
ص ١٧٨ - القاهرة ١٩٤٥ .

الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية إغريقية بحتة^(١).

ومحاولتنا في هذا البحث الموجز تهدف إلى بيان أن هذه الدعاوى التي شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أى أساس تستند إليه في فلسفة ابن رشد . وحتى لا يتشعب بنا البحث إلى أكثر مما ينبغي فإننا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين :

١ - المنطلق الحقيقي للفلسفة الإسلامية بصفة عامة ولابن رشد بصفة خاصة فى قضية التوفيق بين الحقيقتين الفلسفية والدينية ثم الإشارة بعد ذلك إلى مدى صحة التأثير الأفلاطونى الحديث على فلسفته فى هذا الصدد .

٢ - الأساس الحقيقى الذى اعتمد عليه ابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية « وجود الله » .

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول فى مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وإنما ينحصر غرضنا فى معالجة الموقف المبدئى الذى انطلق منه ابن رشد فى فلسفته حول هذه القضية .

(١) راجع : ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٧ ، بيروت ١٩٧٩ ، أيضا : جوتييه ص ١٨٣ .

أولاً : المنطلق الحقيقي لفلاسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(أ) قضية التوفيق بصفة عامة :

ليس هناك شك في أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، قد شغلت الفكر الإنساني منذ أقدم عصوره ، وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا - بصورة أو بأخرى - إقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل ، فلم يخل فكر ديني من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر . وليست محاولات « فيلون » (٣٠ ق . م . - ٥٠ م .) في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة ، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وكذلك جهود فلاسفة المسلمين في هذا المجال - ليست هذه المحاولات إلا دليلاً على أن الفكر الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام لم يجد مفراً من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة إزالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض .

أما محاولة التوفيق في الفلسفة الإسلامية فإن بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول فلاسفة المسلمين وهو الكندي ، ذلك الذي وصفه البيهقي بأنه : « قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول

المعقولات» (١) فالكندى برغم سعة معارفه الفلسفية وإحاطته الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، فإنه كان ذا قدم راسخة في الحقائق الدينية . ودفاع الكندي عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية ، وينم عن روح إيماني عميق يسرى في استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين ، وهو لا يتردد في أن « يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وينتهى إلى مذهب ديني فلسفي معا » (٢) .

ومن ذلك يتضح أنه منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي كان الدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الإسلام ، وهنا لا بد من افتراض وجود منطلق أساسي ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين وهذا المنطلق الأساسي أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة في الإسلام .

(١) تنمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ - (نقلا عن : الكندي وفلسفته للدكتور أبو ريده ص ٥٨) .
(٢) الكندي وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٥٨ - دار الفكر العربي ١٩٥٠ .

(ب) الإسلام ووحدة الحقيقة :

إن المتأمل في تعاليم الإسلام يجدها جميعاً تسير في اتجاه « وحدة الحقيقة »^(١) ، فقد كرم الله الإنسان بالعقل ، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير ، وحثه على ضرورة ممارسة العقل لوظيفته التي خلق من أجلها وهي : التفكير والتأمل في الكون كله بأرضه وسماؤه وما بينهما ، وهذا المعنى قد عبرت عنه - في وضوح تام - آيات بالغة الكثرة في القرآن الكريم ، ومن هذه الآيات - على سبيل المثال لا الحصر - قوله تعالى : ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾^(٢) .

فالتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهرى فى الوعي بالكون ، ولا ينبغى أن يغيب عن الأذهان أبداً ، فإنه إذا كان الكون بكل أبعاده مسخرًا للإنسان فإنه لا يصح من هذا الإنسان أن يقف منه موقف اللامبالاة ، بل لابد له أن يتخذ حياله موقفاً إيجابياً . وإيجابيته تتمثل

(١) لقد أدرك هذا المعنى أعرابى بسيط عندما سئل : لم آمنت بمحمد ؟ فقال : ما رأيت محمداً يقول فى أمر : « افعل » والعقل يقول : لا تفعل ، وما رأيت محمداً يقول فى أمر : « لا تفعل » والعقل يقول : افعل .

(٢) سورة الجاثية : ١٣ .

فى تأمل هذا الكون ودرسه والنظر فىه بما يعو؁ على البشرىة بالخىر .
فلاستفءاءة من كل هذه المسخرات فى هذا الكون لا تكون إلا بالعلم
والءراسة والفهم^(١) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن « الوسطىة الإسلامىة »
اللى ءضع الماءة والروح على ءدم المساواة ، هذه النظرىة ءء ءرءة
بصماءها عمىقة وواضءة على العقىلة الفلסףىة عنء المسلمىن بءىء
ءفعها ءفعاً إلى الاءءاءه نحو ءءوفىق بىن الءقىءءىن : الءىنىة
والفلסףىة^(٢) .

وإذا كان الأمر كذلك فلىس بصءىء - من وءءة نظر إسلامىة -
أن ءوضع المسألة على أساس أن هناء ءصومة بىن الءىن والعقل ،
وأن على الإنسان أن ىءءار بىنهما ، فالءقبقة هى أنهما عنصران
مءكاملان ولا ىءءاقضان ، وأن الإنسان فى ءاءة إىهما معاً ، والءىن
الصءىء لا ىمنع العقل البشرى من ءءلفس ، ولا ىءءر على ءقه
فى الفهم وءءكبر فى ملكوء السماء والأرض ، وإنما ىءلق له
العنان فى ارءىاء آفاق الكون ملاءظة واستبائطاً ، وىءفعه إلى ءلك

(١) انظر بءنا : ءور الإسلام فى ءطور الفكر الفلסףى - ص ٥ ، مءءبة
وهبة ١٩٨٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٨ وما بعءها ، انظر أىضاً ءعلقى ء . مءمء ىوسف
موسى فى : المءءل إلى الفلסףة الإسلامىة لءوءبىه ص ١٩٧ .

دفعًا ، بل إن العقل - فى المفهوم الإسلامى - هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهه . فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعنى إلغاء إنسانية الإنسان والمهبط به إلى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان ، وهذا هو ما يعبر عنه القرآن الكريم وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حس وعقل : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل﴾^(١) .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبده فى كتابه « رسالة التوحيد » حين قال :

« وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل »^(٢) ، وما يتصل بذلك من إدراك فحوى الرسالة والتصديق بها ، « كما أجمعوا على أن الدين إذا جاء بشيء قد يعلو على الفهم

(١) الأعراف : ١٧٩ ، انظر أيضا كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ ، ٩٢ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .
 (٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ (دار إحياء العلوم بيروت ١٩٧٩) .

فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل» (١). ومن هنا فإن العقل - كما يقول الشيخ محمد عبده - من أشد أعوان الدين الإسلامي (٢).
 ومن المعروف في هذا الصدد أن القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذي هو في النهاية غاية كل فيلسوف. وذلك واضح تمام الوضوح في قوله تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ، وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لَهَا أَذْوَاقًا مِّمَّا يَكْفُرُ بِالْحَقِّ﴾ (٣).

ففي هذه الكلمات القليلة إشارة إلى القضايا الفلسفية الكبرى : العالم ، الإنسان ، الله . والمتأمل في هذا الترتيب الوارد في هذه الآية يجد أن هذا الترتيب هو نفسه الذي سار عليه فلاسفة اليونان بدءاً بالكون الذي هو أول ما يبصره الإنسان حين يفتح عينيه ، ومروراً بالإنسان الذي أصبح محوراً للتفلسف حين أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى من النظر في الكون إلى النظر في الإنسان ذاته - ثم انتهاء بقضية الألوهية التي كانوا يسمونها : الفلسفة الأولى أو العلم الأعلى . وقد اكتملت حلقات هذه القضايا في فلسفة أفلاطون وأرسطو على السواء .

(١) المرجع السابق ص ٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٣) سورة فصلت : ٥٣ .

حقيقة الأمر إذن أنه ليس ثمة صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة ، وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التي كانت تُحجبها - في فترات متباعدة - تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين^(١) ، وقد تمثلت هذه التجاوزات في الصراعات التي حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين .

واستقراء تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان يبين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى إلى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين^(٢) :

أولهما : حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فإن أعوزتهم السلطة قنعوا بالغيبة وانتقموا بالنميمة .

وثانيهما : حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التي حرّمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها لينتهى إلى اكتشاف مجهول أو إنكار

(١) كما فعل ذلك ابن رشد في كتابيه : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » .

(٢) يلحظ القارئ هنا تكرارا لبعض ما ورد في الفصل الأول . ويرجع ذلك - كما أشرنا في المقدمة - إلى اختلاف المناسبات التي كتبت فيها فصول هذا الكتاب .

مألوف ، وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقظته غضب خصومه ، وبغير اجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين (١) .

ومن هنا نستطيع أن نوكد - فيما يتعلق بموضوعنا هذا - أن تعاليم الإسلام ذاته حول وجوب التفكير العقلي ، وحول التوازن بين المادة والروح - كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التي طالعنا بها فلاسفة الإسلام فى مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية .

وتأسيساً على ذلك نقول : إن الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هى مصدر القول بالحقيقة الواحدة فى الفلسفة الإسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ، ويصبح ادعاءً بغير دليل ، وكذلك ما يقال من أن إخوان الصفا - انطلاقاً من تأثرها بالأفلاطونية الحديثة - كانوا هم أول من روج لهذه النظرية فى القرن العاشر الميلادى . وأنها من المفترضات الأساسية فى نظام الكندى والفارابى وابن سينا .. إلخ (٢) - هو أيضاً قول يدخل فى باب الافتراضات

(١) د . توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري ص ٣٧٧ .

التي لا دليل عليها . فمن المعروف أن إخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤ هـ^(١) . وقد توفي الكندي قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاماً ، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة - والتي أذاعها إخوان الصفا - قد عرفت في عصر الكندي أو انتشرت في أيامه . فضلاً عن ذلك فإننا لا نجد في ثنايا كلام الكندي وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثير المزعوم .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية لم تتأثر في هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية ، فإن ابن رشد - شأنه في ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية - لم يتأثر أيضاً بمؤثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق إخوان الصفا أو غيرها من مؤثرات ، وإنما كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الإسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي . وهذا أمر يتضح تمام الوضوح في كتابيه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » الذي ألفه وهو في الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه في نهاية هذا الكتاب .

(١) معجم أعلام الفكر الإنساني ص ٤٥٧ .

ولكن رفضنا للقول بتأثر ابن رشد فى هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعنى رفضنا لتأثر ابن رشد بأية مؤثرات خارجية وبصورة مطلقة ، فلسنا ننكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية فى جوانب أخرى من فلسفته ، والذى نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير والتأثر ينبغى أن تطبق بحذر وبدقة ، وذلك مع إيماننا فى الوقت نفسه بأن التراث الإنسانى يقوم على الأخذ والعطاء ، وأنه لا توجد أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ولعل الأقرب إلى الصواب فى قضيتنا هذه أن الأمر فيها كان على العكس مما يقال ، أى أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كان يستمسك بالأصول الإسلامية ويتشبث بها ، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين إلى المسلمين فى الأندلس فى ذلك الوقت ، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفاً تصحيحياً واجه به هذا الأثر السلبى الطارئ على مجريات الفكر العقلى فى الإسلام فى الأندلس . ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجه الحقيقى للفلسفة الإسلامية فى هذا المجال .

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفاً أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتجاهه أو مذهبه . ولكن لا نفهم أبداً إصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقية التى يقف عليها الفيلسوف بقدم ثابتة والقفز

عليها والبحث عن مؤثرات غريبة أجنبية تنصدر عملية التفسير في التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التي لا ترى أى تعارض بين العقل والدين .

إن الفكر الإسلامى الذى يستند إلى دين متوازن النظر إلى العقل والنقل لا يصح أن نلتمس له مؤثرات خارجة عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللهم إلا إذا قيل : إن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية ، وهذه أيضا دعوى لا تستند إلى دليل .

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية - وهى نظرية مرتبطة أيضا بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية - وزعم « جوتيه » بأنها نظرية إغريقية بحجة كما أشرنا إلى ذلك فى بداية هذا البحث - فهو زعم تنقصه الدقة ، وقد فات « جوتيه » فى هذا المقام أن يفرق بين أمرين : الشكل والمضمون . فمن حيث المضمون نجد أن ابن رشد قد اعتمد فى عرضه لهذه القضية فى كتابه « فصل المقال » على آية قرآنية صريحة فى هذا الصدد تقول : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ (١) .

(١) سورة النحل : ١٢٥ .

وانطلاقاً من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه : « لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عناداً بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه »^(١) .

ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة « البرهانية والجدلية والخطابية » من الفلسفة الإغريقية . ولكن الذى يمكن أن يقال هناك : إنه - على أكثر تقدير - قد استعار - فى هذه النظرية - شكلاً يونانياً لمضمون إسلامى صريح .

ثانياً : الموقف المبدئى لابن رشد فى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد بين ابن رشد فى بداية كتابه « فصل المقال » أن النظر فى كتب القدماء أمر واجب بالشرع ما دام الهدف الذى يقصدون إليه هو ذات المقصد الذى حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلى فى الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر فى كتب القدماء يتطلب عقلية ناقدة لا تعتمد إلا ما يوافق الحق الذى جاء به الدين . وفى ذلك يقول ابن رشد .

(١) فصل المقال لابن رشد ص ١٩ (ضمن كتاب : فلسفة ابن رشد) (دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢ .

« ننظر في الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم »^(١) .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة . ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى . ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى مترنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة كما يقول : « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة »^(٢) .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع إلى أصحاب الأفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة ، أو ترجع إلى الأصدقاء الجهال ، كما يؤكد ذلك ابن رشد نفسه فى « فصل المقال » .

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التى اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها :

(١) المرجع السابق ص ١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

« أحدها : أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها .
والثانية : أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف
على التأويل فيها ، إن كانت مما فيه تأويل - إلا أهل البرهان .
والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق » (١) .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب : « ما تخلل
هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة ... وبخاصة
ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة » (٢) .

كما يعبر - في الوقت نفسه - عن أمله في أن تتاح له فرصة موأتية
يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو : القضاء على سوء الفهم ،
والكشف عن وجه الحق في هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم
متوارثاً جيلاً بعد جيل .
وفي ذلك يقول :

« ويودنا لو تفرغنا لهذا المقصد ، وقدرنا عليه . وإن أنساً الله في
العمر فستثبت فيه قدر ما يسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ
لمن يأتي بعد » (٣) .

(١) فصل المقال ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق .

قضية وجود الله :

وبناء على هذا الموقف المبدئي الذى عرضناه فى الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية وجود الله بوصفها قضية إيمانية وفلسفية فى الوقت نفسه . فقد ناقش ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » الطرق التى استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية ، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تتمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة^(١) . وبعد ذلك فصل ابن رشد القول فى الطريقة الشرعية التى نبه إليها القرآن الكريم ، تلك الطريقة التى تمثل فى الوقت نفسه الطريقة العقلية ، أى : طريقة الخواص من العلماء . وهذه الطريقة الشرعية تنحصر فى جنسين :

« أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله . ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل . ولنسم هذه دليل الاختراع »^(٢) .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة - تحقيق د . محمود قاسم ، ص ١٤٩ (الأنجلو المصرية ١٩٦٩) .

(٢) المرجع السابق ص ١٥١ .

وحين يبطل ابن رشد المناهج الكلامية والصوفية في الاستدلال على وجود الله ، ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلي والشرعي ، فإن إبطاله هذا يتأسس أيضاً على العقل والشرع معاً . فهو حين يبطل - مثلاً - طريقة الصوفية التي ترى أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، اعتماداً على ظواهر بعض الآيات القرآنية ، يبين أن هذه الطريقة لو سلمنا جدلاً بوجودها :

« ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبية على طرق النظر »^(١) .

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤديان إلى هذا الإدراك . فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر : حسي أو عقلي ، وإما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستنباط ، وكلا الطريقتين عمل معرفي وعمل عقلي في جوهره^(٢) . أما ما عدا ذلك من طرق المعرفة فإنها - كما يقول ابن رشد - ليست عامة للناس بما هم ناس :

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠ .

(٢) مدخل إلى الفكر الفلسفي لبوخينسكي ص ٢٣ وما بعدها ، ومن ترجمتنا

لهذا الكتاب - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

« إن هاتين الطريقتين بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف في المعرفتين في التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ... فهذه هي الطريقة الشرعية والطبيعية »^(١) .

قانون التأويل :

وإذا كان العلماء أو الراسخون في العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان ، فإن الأمر هنا في حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى ، يدخل فيه من ليس من أهله ، وهذا الأمر لم يغيب عن ذهن ابن رشد الذى يرجع حدوث الاضطراب الفكرى في المجتمع الإسلامى وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضاً - إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة :

« من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقهم »^(٢) .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٢ .

وحتى يمكن وضع الأمور في نصابها الصحيح وبالتالي وضع حد
للفوضى الفكرية - التي تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء -
فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود - في
هذا المجال - واضحة المعالم .

ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه « الكشف عن مناهج
الأدلة » بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل « ما يجوز من التأويل
في الشريعة ومالا يجوز ، وما جاز فلمن يجوز »^(١) .

(١) لا يخرج المبدأ الأساسي لقانون التأويل الذي وضعه ابن رشد - في
جملته - عما سبق أن قال به الغزالي ، رغم ما يبدو من خلاف بينهما في وجهات
النظر في أمور تفصيلية أخرى . فالغزالي - مثلاً - يقول : « فإن لنا معياراً في
التأويل وهو : أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن
المراد غير ذلك . (انظر : فضائح الباطنية ص ٥٣ القاهرة ١٩٦٤) كما قسم الغزالي
أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص ، وصنف للعوام مؤلفات
تناسب مع مداركهم التي لا تطبق ما يطيقه الخواص من تأويلات ، ومن ناحية
أخرى اعتمد ابن رشد في شرحه لقانون التأويل في « مناهج الأدلة » على الغزالي ،
وقد أشار إلى ذلك صراحة عندما تحدث عن الصنف الثالث الذي سنشير إليه فيما
بعد حيث يقول : « والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب
الترفة ، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس :
الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهى ... إلخ »
- مناهج الأدلة ص ١٤٠ (ضمن : فلسفة ابن رشد بيروت ١٩٨٢) .

والخطوط العريضة لهذا القانون نجملها فيما يلي^(١) :

إذا كان المعنى الذى صرح به الشرع هو عين المعنى الموجود بنفسه فإنه لا يجوز فيه التأويل . واللجوء إلى تأويله يعد خطأ بلا شك كما يقول ابن رشد .

أما إن كان المعنى المصرح به فى الشرع ليس هو المعنى الموجود ، بل أخذ بدله على جهة التمثيل فهذا يندرج تحته أربعة أصناف على النحو التالى :

١ - أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلا الفطر الفائقة .

وهذا الصنف تأويله خاص بالراسخين فى العلم . ولا يجوز التصريح به لغيرهم .

٢ - أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم منه بعلم قريب الأمران معاً : « أعنى كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال » .

وهذا الصنف يقتضى التأويل « فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب » .

(١) مناهج الأدلة ص ١٣٩ وما بعدها ، راجع أيضا ما يقوله عن التأويل فى فصل المقال ص ١٩ وما بعدها .

٣ - أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال .

والتمثيل فى هذا الصنف - كما يشير ابن رشد - قد جاء بتحريك النفوس إليه لا من أجل بعده على أفهام الجمهور . ويضرب مثلاً لذلك فيقول :

« وهذا مثل قوله عليه السلام : (الحجر الأسود يمين الله فى الأرض) وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال » .

وهذا الصنف يجب أن يقتصر تأويله على الخواص والعلماء .

٤ - أن يكون المعنى الذى صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

وهذا الصنف فى تأويله نظر إذ يحتمل التأويل وعدم التأويل بحسب الأحوال .

منزلة الدين من الفلسفة :

إن استقراء نصوص ابن رشد سواء فى « فصل المقال » أو فى « مناهج الأدلة » أو فى « تهافت التهافت » يكشف فى وضوح أن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول

بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وبالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما البتة .

وقد دمع ابن رشد محاولة الغزالي للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالي يقول عنه في نهاية كتابه « تهافت التهافت » :
« ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »^(١) .

ويذهب « جوتيه » إلى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين . فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى . وهذا هو الذى جملة على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما . ويذهب « جوتيه » أيضا إلى القول بأن كتاب « فصل المقال » يجعل الدين تابعا للفلسفة تبعية تامة^(٢) .

ولكن الأمر فى الواقع ليس كذلك . فالحقيقة - دينية كانت أم

(١) تهافت التهافت - ج ٢ ص ٨٧٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا - دار المعارف

١٩٦٥ .

(٢) المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٩٠ ، انظر أيضا د . محمد غلاب :
الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ١٢٦ حيث يوافق « جوتيه » فيما ذهب إليه .

فلسفية - يدركها الجمهور بالقدر الذى تطيقه مداركهم . ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى فى المعرفة لا يكون فى مقدورهم ، أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدرّون عليه ، فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة ، وكل يدركها على قدر استطاعته ، والحقيقة الدينية تتسع لكلا الفريقين ، إذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء . فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات ، ويؤيد ذلك حديث شريف يقول :

« حدثوا الناس بما يعرفون »^(١) .

وينطبق ذلك على كلا الفريقين . ولنفس السبب أيضا لم ينكر النبي ﷺ قول المرأة التى قالت : « إن الله فى السماء » عندما سأها : أين الله ؟^(٢) ، وذلك لأن قوة إدراكها لم تكن تتسع لأكثر من ذلك . وما يقوله ابن رشد فى أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة يقوله أغلب الفلاسفة المسلمين .

(١) رواه البخارى . وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى « فصل المقال » ص ٢١ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ج ٥ ص ٢٤ - دار إحياء التراث العربى - بيروت .

وقد أكد « رينان » هذه الحقيقة بقوله : « إن رأيه فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب »^(١) .
خاتمة :

ومن الأمانة في القول أن نقرر هنا في ختام هذا البحث أن هناك
عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد ، وفرق بين الرأي الحقيقي
لابن رشد والرأي الذي ذهبت إليه الرشدية اللاتينية . ومن هؤلاء
المنصفين « هنرى كوربان » الذي يقول :

« لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول
بوجود حقيقتين متعارضتين ، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة
مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية »^(٢) .

وهكذا فإن ما يبدو أحيانا من تعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية
ليس تناقضاً في حقيقة الأمر . « فالحق - كما يقول ابن رشد - لا يضاعف
الحق ، بل يوافقه ويشهد له »^(٣) . الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية
شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر .

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٨ .

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ - ترجمة نصير

مروة ، بيروت ١٩٦٦ .

(٣) فصل المقال ص ١٩ .

أنها وصية عليه ، أو لها سلطاناً أعلى من سلطان الدين ، ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق ، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه « تهافت التهافت » حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراك وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط » (١) .

ومن هؤلاء المنصفين لابن رشد أيضا « هرشبرجر » (٢) Hirschberger الذي أكد أن ابن رشد في دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة ، وحول هذا المعنى يقول « هرشبرجر » :

« لقد دافع ابن رشد عن حق العقل في كتابه تهافت التهافت ، وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، وكلاهما يرى الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقة الخاصة ، ولم تكن تلك هي نظرية الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة ، وذلك

(١) تهافت التهافت (نقلا عن : ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ من سلسلة نوابع الفكر العربي) .

(٢) من مؤرخي الفلسفة الألمان المعاصرين ، ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتقدير من الأوساط العلمية .

لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافًا لفظيًا فحسب وليس اختلافًا موضوعيًا . فى حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التى يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة «^(١) .

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرتة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب بكل أبعاده . وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين ، وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع أساسًا إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر . ويقرر هذا الباحث :

« أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب فى باريس فى القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطى - الذى تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد - وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها - لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحى القرآنى فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة «^(٢) .

Hirschberger, J: Geschichte der P hilosophie, Bd. I, P. 428, (١)

Freiburg-Wien 1962.

Fischer - Lexikon : Philosophie, P. 137, Frankfurt M., 1963. (٢)

ومما تقدم نستطيع أن نقرر - في ثقة - أن ابن رشد برىء من القول بالحقيقة المزدوجة ، وبرىء من دعوى الإلحاد التي ألصقها به العصر الوسيط في أوربا ، وبرىء من دعوى التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية ، وبرىء من دعوى رفع الفلسفة إلى منزلة أعلى من منزلة الدين .

الفصل الثالث

مفهوم التنوير
في فكر ابن رشد

مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد

١ - تمهيد :

لا جدال فى أن عالمنا العربى الإسلامى فى أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة فى محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التى تسيطر عليه منذ مدة طويلة ، ولا جدال أيضًا فى أن هذا أمر يقتضى بذل جهود كبيرة لتغيير العقلية العربية الإسلامية التى تتلمس طريقها وسط موجات من الاضطراب الفكرى الذى يخيم على مجتمعاتنا فى الشرق العربى الإسلامى .

والمأمل فى أوضاع هذا الجزء من العالم تستبد به الدهشة للحيرة والارتباك المسيطرين على خطوات هذه المجتمعات . فهناك تيارات فكرية تحاول أن تشد هذه المجتمعات إلى الوراء متعامية عن مستجدات العصر وما طرأ على العالم من تطورات جوهرية ، وهناك فى الوقت نفسه تيارات أخرى تحاول أن تجذبه من وهدهته بقوة بطريقة قد تفقده توازنه وتقتلع معه جذوره ، بل وتفقده هويته ويبدو الأمر كما لو أنه خيار بين تيارين متطرفين يمثلان إفراطاً فى جانب وتفريطاً فى جانب آخر ، أو اختياراً بين تيارى الأصالة والمعاصرة .

ولكن الأمر على هذا النحو يعد تبسيطاً لمشكلة حضارية معقدة ،
ومن هنا فإن الحاجة تدعو إلى سبر أغوار المشكلة وإلقاء الضوء على
جوانبها المختلفة ، وليس من مهمتنا هنا أن نخوض الآن في بحث
هذا الموضوع المتشعب الجوانب ، ولعلنا في مناسبة أخرى نتناوله
بشيء من التفصيل . وما نريد أن نبهنا هنا وإن كان متصلاً بهذه
القضية إلا أنه ينصب بصفة خاصة على بحث مفهوم التنوير في فكر
ابن رشد ، ويعد التنوير بالنسبة لمجتمعنا ضرورة لا غنى عنها في
مسيرتها الحضارية ، ونعتقد أنه ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد
للتنوير ، فقد كان لفكره التنويري دور بالغ في دعم الحركة العقلية
في أوروبا في العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث ، ولكن
الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التي اتخذها ابن رشد
للتنوير (١) .

ونحن نزعم في هذا البحث الموجز أن طريقة ابن رشد في عملية
التنوير كانت في أساسها مختلفة عما تمخضت عنه عملية التنوير
في أوروبا ، وبالتالي كانت مختلفة عما نجده في الكثير من البحوث

(١) مصطلح التنوير وإن كان قد جاء متأخراً عن عصر ابن رشد بعدة قرون ،
إلا أن فكر ابن رشد يعد تعبيراً عما يقصد بهذا المصطلح الذي هو في العربية
مشتق من النور الذي هو ضد الظلام وضد الجهل الذي هو شكل من أشكال
الظلام .

والدراسات التي اهتمت بالدور التنويري لابن رشد ، ولعل ما سيكشف عنه هذا البحث يكون بمثابة مفاجأة إن لم يكن صدمة للكثيرين الذين يفهمون ابن رشد فهما آحادياً ، ويسيرون في فهمهم له وراء فهم الرشدية اللاتينية .

ولكننا بعيداً عن العواطف والأمنيات لا ننتقل في دعوانا من فراغ وإنما نستند إلى نصوص ابن رشد الصريحة التي لا تقبل التأويل ، وسيوضح ذلك من خلال معالجتنا لهذا الموضوع .

ومن المناسب قبل الدخول في تفاصيل ذلك كله أن نشير إلى المقصود بالتنوير بصفة عامة ، ثم نبحث بعد ذلك مفهوم التنوير في فكر ابن رشد بصفة خاصة ، وكيف يمكن لمجتمعنا أن تستفيد من المفهوم الرشدي للتنوير في مسيرتها على طريق التقدم والنهوض .

٢ - مفهوم التنوير :

من المعروف أن أوروبا في العصور الوسطى كانت تعيش في حالة من الظلام الفكري الدامس ، وكانت واقعة تحت ضغط سلطة كنسية طاغية تتعقب المفكرين أينما كانوا ، وقد ظل الصراع هناك محتملاً بين العلم والدين وبين المفكرين واللاهوتيين قروناً عديدة ، وقد تمخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنسية واستقلال العلم عن الدين .

وقد قاد الانطلاقة الفكرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر

العديد من المفكرين التنويريين ، وبخاصة « جون لوك » و « دفيد هيوم » و « نيوتن » فى إنجلترا ، و « فولتير » و « الموسوعيون » فى فرنسا ، و « ليبنتز » و « ليسنج » و « كانت » على وجه الخصوص فى ألمانيا ، وأصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوروبية رأت فى العقل الوجود الحقيقى للإنسان ، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات ، ودعت إلى التسامح ، وأمنت بتقدم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية وعن طريق البحث العلمى^(١) .

ولم يكن التنوير يهدف فقط إلى الثقافة الأخلاقية للقلب وللعقل على المستوى الفردى ، وإنما كان يهدف أيضاً إلى تغيير المجتمع ، والسعى إلى ما يعود على البشرية بالخير والسعادة والمنفعة . فالتنوير إذن لم يكن هدفة فردية الفرد فقط ، وإنما كان فى الوقت نفسه يستهدف المجتمع أيضاً^(٢) .

وهكذا نرى أن مفهوم التنوير الأوروبى يعنى التحرر من التعاليم الموروثة التى تم القبول بها على أساس سلطة ما ، كما يعنى إعادة صياغة الحياة على أساس من النظر العقلى ، وإرادة العمل عن طريق العقل .

Der Volksbrockhaus, P, 50. Wiesbaden 1962.

(١)

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1, P. 622 Basel 1971.

(٢)

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألماني « كانت » في استخدام هذا المصطلح كتعبير عن الحركة العقلية التي بدأت في أوروبا في القرن السابع عشر وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر ، وقد امتد تأثيره في الحضارة الأوروبية كلها وفي الشعوب المتأثرة بالحضارة الأوروبية .

ويحدد « كانت » هذا المصطلح بقوله : « إنه خروج الإنسان من مرحلة اللارشد التي تسبب هو فيها ، واللاارشد يعني عجز الإنسان عن استخدام عقله دون معونة من غيره .. وشعار التنوير هو : لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك .. وليس التنوير في حاجة إلا إلى الحرية^(١) .

ومن الواضح أن مفهوم التنوير كما شاع في الفكر الأوربي قد ركز على العقل الإنساني ، وضرورة التمسك به ، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بنا في ذلك سلطة الدين نفسه ، وليس فقط السلطة الكنسية المتمثلة في اللاهوتيين .

والسؤال الآن هو : هل كان تنوير ابن رشد على هذا النحو الذي أشرنا إليه أم أن طريقته في التنوير كانت على نحو آخر ؟

إن هذا ما سنحاول الإجابة عنه في السطور التالية :

R. Eisler : Kant-Lexikon, P. 50 Hildesheim 1964.

٣ - ابن رشد والتوير :

يعد ابن رشد من أعظم رواد التوير فى العالم . وقد كان لأفكاره فى التمسك بالعقل تأثيرها البالغ فى الشرق والغرب ولا تزال . وانعقاد هذا المؤتمر دليل على ذلك^(١) .

وقد كان لأفكار ابن رشد فى الشرق والغرب مؤيدون ومعارضون . وهذا شأن الأفكار العظيمة . ولكن ابن رشد - شأنه فى ذلك شأن عظماء الفكر فى التاريخ - قد أسىء فهمه أيضا وحملت أفكاره فى أحيان كثيرة غير ما تحتمل من جانب مؤيديه ومعارضيه على السواء . ومن هنا فإن الأمر يتطلب قراءة جديدة لفكر ابن رشد لإعادة النظر فى الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه فى محاولة للتعرف على الوجه الحقيقى لهذا الفيلسوف العظيم ، بعيداً عن التأثير بأيدولوجيات معينة ، وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة ، إنصافاً لابن رشد وللتوير الذى أراده .

وهذا يدعوننا لأن نكشف أولاً عن جانب آخر من فكر ابن رشد تجاهله الكثيرون ممن كتبوا عنه أو استندوا إلى فكره دعماً للتوير ودعوة إليه .

(١) المقصود هو مؤتمر (ابن رشد والتوير) الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية فى الفترة من ٥ - ٨/١٢/١٩٩٤ فى القاهرة .

٤ - الجانب المنسي من فكر ابن رشد :

ابن رشد الفيلسوف المعروف هو نفسه ابن رشد الذى تولى القضاء فى إشبيلية ثم فى قرطبة ، فماذا كان يحكم ؟ لقد كان ابن رشد الفيلسوف يحكم وهو على كرسى القضاء على أساس من الشريعة الإسلامية ، وكتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أعظم شاهد على ذلك . ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب المعتمدة فى الفقه الإسلامى ، فابن رشد الفيلسوف مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية ، ليس فقط نظرياً بل على المستوى العلمى والتطبيق الواقعى أيضاً ، ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار إليه مؤصلاً لها على أسس إسلامية . وإن إلقاء نظرة على فهرست هذا الكتاب ترينا فقيهاً متمكناً لم يكن له نظير فى عصره ، وإذا كان قد تناول كل أحكام العبادات التى تمثل دائرة تعامل الإنسان مع الله فإنه تناول بنفس القدر دائرة تعامل الإنسان مع غيره فى المجتمع فى شتى صور التعامل ، وهذا الكتاب الذى يربو على ثمانمائة وسبعين صفحة يختمه بالحديث عن القضاء ، ويفصل القول فى هذا الصدد فى معرفة من يجوز قضاؤه ، وفى معرفة ما يقضى به ، وفى معرفة ما يقضى فيه ،

وفى معرفة من يقضى له أو عليه ، وفى كيفية القضاء ، وفى وقت القضاء ، وهذه كلها أمور تخص المجتمع وتنظم أموره وقد أصلها جميعها على الأصول الشرعية ، ولم يتركها لتشريع العقل وحده حتى ولو وصل الأمر إلى الإجماع فى مسألة من المسائل . وفى ذلك يقول :
« وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناده إلى واحد من هذه الطرق (أى الطرق الشرعية) ، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى ﷺ إذ كان لا يرجع إلى أصل من أصول الشريعة^(١) .

فإذا قلنا إن ما اشتمل عليه الجزء الأول من الكتاب يتعلق بأمر دينية بحتة مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج وغيرها من أحكام شرعية فإنه قد تحدث بالتفصيل عن الجهاد ، وهذا موضوع يتصل بقضية الحرب والسلام ، وهى قضية مصيرية فى كل أمة ، هذا فضلاً عن أنه لم يقتصر فى الجزء الثانى على أمور الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث .. إلخ ، بل تناول أيضاً أحكام البيع والشراء وما يندرج من المعاملات تحت الربا ، والإجارة والقراض ، والمساقاة والشركة والشفعة والغش والرهن والحجر والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوديعة والعارية والغصب والهبات والوصايا والجنائيات وأحكام الزنا والقذف وشرب الخمر والسرقه والحراة والقضاء .

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ج١ ص ٥-٥ دار المنار (دون تاريخ).

ومن هنا فإن السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو :

ماذا يعنى ذلك كله ؟

هل كان ابن رشد - رغم ذلك علمائياً - يقول بحقيقة مزدوجة ؟ أم أنه كان مصاباً بانفصام فى الشخصية : مرة له وجه دينى ، وأخرى له وجه فلسفى ؟ أم أن ابن رشد كان متسقاً مع نفسه ، وأن ما أشيع عنه من مقولات كان نتيجة سوء فهم أو كان على الأقل فهماً أحادياً لفكر ابن رشد ؟

إن الإنصاف يقتضى أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانباً منه ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة .

إن ابن رشد الفيلسوف الذى هاجم الغزالي هجوماً عنيفاً فى كتابه تهافت التهافت مدافعاً عن العقل الإنسانى ومؤكداً لدوره المعرفى ، ورافضاً لكل إنقاص من دور العقل - ابن رشد هذا هو نفسه الذى يقول فى فصل المقال :

« فإننا - معشر المسلمين - نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهائى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له »^(١) .

(١) فصل المقال لابن رشد (ضمن كتاب: فلسفة ابن رشد) ص ١٩ بيروت

ومعنى ذلك أن ابن رشد الفقيه لا يتناقض مع ابن رشد الفيلسوف .
فالحقيقة لديه واحدة وإن كانت لها وجوه عديدة . فليس لديه حقيقة
دينية يمكن التسليم بها تتناقض مع حقيقة فلسفية ، ولا ينبغي أن
يكون هناك تناقض أصلاً مادامت الحقيقة واحدة . فإن بدأ أن هناك
نصاً دينياً يفهم من ظاهره أنه يتعارض مع حقيقة عقلية فيجب تأويل
النص لإزالة ما قد يكون هناك من تعارض ظاهري ، وقد ذهب إلى
مثل ذلك العديد من مفكرى الإسلام وعلى رأسهم الغزالي نفسه^(١) .
وإذا استعرضنا قائمة مؤلفات ابن رشد سنجد من بينها مقالة فى
أن ما يعتقد المشاءون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا فى كيفية
وجود العالم متقارب فى المعنى^(٢) .

٥ - ابن رشد فى فهم الرشدية اللاتينية :

وعلى الرغم من نصوص ابن رشد الصريحة فى وحدة الحقيقة^(٣)

(١) انظر : فضائح الباطنية للغزالي ص ٥٣ - القاهرة ١٩٦٤ ، حيث يقول :
« فإن لنا معياراً فى التأويل وهو أن مادل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره
علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك .

(٢) تهافت التهافت: تحقيق سليمان دنيا ج١ ص ١٣ - دار المعارف ١٩٦٥ .

(٣) انظر فى ذلك بحثنا : « الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ،
المنشور فى الكتاب الذى اصدره المجلس الأعلى للثقافة عن ابن رشد تحت عنوان :
ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى - القاهرة ١٩٩٣ (الفصل الثانى من
كتابنا هذا) .

فإن الرشدية اللاتينية قد فهمت ابن رشد فهماً آخر لا يعبر عن فكر ابن رشد . فقد أخذت الرشدية اللاتينية من ابن رشد جانب العقل فقط وأرادت من وراء ذلك استخدام ابن رشد كسلاح في معركتها ضد سلطة الكنيسة ، ولم يكن من صالح الرشدية اللاتينية أن تأخذ بفكر ابن رشد كله بوجهيه الدينى والفلسفى ، لأن ذلك لم يكن ليساعدها فى معركتها مع السلطات اللاهوتية ، ومن هنا وجدنا أن ابن رشد قد أصبح فى فهم الرشدية اللاتينية واحداً من عمالقة الزنادقة ، وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذى يحملة كل واحد رأيه الإلحادى (١) .

وقد نسب العصر الوسيط إلى ابن رشد أنه « قال بوجود أديان ثلاثة أحدها مستحيل وهو النصرانية ، ويعد ثانيها دين الأولاد وهو اليهودية ، وثالثها دين الخنازير وهو دين الإسلام . ثم كان كل واحد يفسر على أسلوبه فيجرى على لسان ابن رشد رأياً لا يجرؤ على قوله باسمه » (٢) .

وقد أطلق « رينان » على هذا الفهم لفكر ابن رشد أحداثثة القرون الوسطى المسيحية ثم أضاف : « وما كان ليخطر بالبال مطلقاً أن يحول القاضى الجليل .. إلى عدو للمسيح ، وإلى ملحد أصولى يصفع

(١) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية - القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٠٧ .

(٢) المرجع السابق . ص ٣٠٦ .

الأديان الثلاثة المعروفة مع الازدراء» كما لم يكن يدور بخلد ابن رشد نفسه أن مذهبه سينتهى إلى هذا ذات يوم^(١).

وإذا كان هذا الفهم الأسطوري لفكر ابن رشد والذي شاع في القرون الوسطى مسيئاً إلى ابن رشد وفكره إلى أبعد الحدود ، فإن التفسير الأقل حدة لفكر ابن رشد بأنه من أنصار القول بالحقيقة المزدوجة لا يقل في بطلانه عن الفهم الأسطوري المشار إليه .

فقد قيل إنه : « في حين كان « توماس الأكويني » يرى إمكان التطابق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن ابن رشد « ودانس سكوت » و« وليم الأوكامي » قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصاً على الحقيقة الدينية) إلى الفصل بين الفلسفة والدين^(٢) .

ولا يزال هذا الفهم سائداً حتى يومنا هذا في الغرب ، ولم يقتصر الأمر على العالم الغربي ، بل سرت العدوى إلى المعسكر الشرقى ، وقد أكدت الموسوعة الفلسفية الصادرة في الاتحاد السوفيتي السابق

(١) المرجع السابق ص ٥٨ ، ٤٣٣ .

(٢) Hoffmeister : Worterbuch der Philosophischen Begriffe, P. 176, (٢)
Hamburg . 1955.

إلى أن ابن رشد هو الذى أسس مذهب الحقيقة المزدوجة ، وأنه رأى أن الفلسفة تحتوى على حقائق لا يقبلها اللاهوت والعكس بالعكس ، ولكن هذه الموسوعة حين تشرح هذا المصطلح تشير إلى أنه يعنى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت ، وأن هذه النظرية قد ظهرت فى العصور الوسطى عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين^(١) .

وهنا نلاحظ تبريراً خارجياً لحركة أوربية ظهرت فى العصر الوسيط فى أوربا تسعى إلى استقلال العلم عن الدين ، وهذا أمر لم يكن يعرفه ابن رشد ولا معاصروه فابن رشد الفيلسوف هو نفسه ابن رشد الفقيه المتمسك بتطبيق حكم الشريعة الإسلامية فى قضائه كما سبق أن أشرنا .

إن ابن رشد فيلسوف مفترى عليه اتخذته الرشدية اللاتينية غطاء لما كانت تدعو إليه من أفكار .

وقد انتقل هذا الفهم للسلف إلى بعض الباحثين العرب ، وبدلاً من أن يرجعوا إلى نصوص ابن رشد نفسه أخذوا بفهم الرشدية اللاتينية له . وهذا يعنى أن الرشدية اللاتينية هى التى تعود إلى الظهور فى ثوب عربى ، ولا يراد لابن رشد نفسه أن يظهر بوجهه الحقيقى .

(١) الموسوعة الفلسفية . أصدرها م . روزنتال ، ب . يودين عام ١٩٦٧ ، ترجمة سمير كرم - دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٥ ص ٨ ، ١٨٣/١٨٤ .

٦ - التنوير الرشدي :

ومما تقدم يتضح لنا أن تنوير ابن رشد يختلف اختلافاً سياسياً عن التنوير الأوربي ، ولسنا بذلك من خصوم التنوير الأوربي الراضين له ، فقد كانت له ظروفه الخاصة ومبرراته حينذاك مما لم يكن له نظير في عصر ابن رشد ، ولكننا نريد فقط أن نبرز حقيقة ابن رشد الذي نعدّه تنويرياً من الطراز الأول ، ولكن ليس بالفهم الذي يريده البعض منا ، ولكن بطريقته الخاصة التي تتمسك بالعقل وبالدين معا .

وزيادة في توضيح ذلك نود أن نشير إلى موقف ابن رشد من الثقافات الأخرى . إن ابن رشد يبين لنا في « فصل المقال » أن الاطلاع على كتب القدماء أمر واجب بالشرع مادام الهدف الذي يقصدون إليه هو ذات المقصد الذي حثنا عليه الشرع وهو النظر العقلي في الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها .

ثم يقول ابن رشد : « ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »^(١) .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين

(١) فصل المقال ص ١٧ .

الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة ، ولم يشأ ابن رشد أن ينتقص من إحدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى ، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى في فكره متزنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة كما يقول « صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة »^(١) .

وبناء على ذلك فإن إثارة أى نوع من أنواع العداوة بينهما إنما ترجع - بنص كلمات ابن رشد - إلى أصحاب « الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة » أو ترجع إلى « الأصدقاء الجهال » كما يؤكد ابن رشد في (فصل المقال)^(٢) .

ويبين ابن رشد أن الأقاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على إعجازها :

أحدها : أنه لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها .

والثانية : أنها تقبل النصره بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها ، إن كانت مما فيه تأويل ، إلا أهل البرهان .

(١) فصل المقال ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق^(١) .

ويعبر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة .. وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة »^(٢) .

ونصوص ابن رشد هذه صريحة واضحة لا تحتاج إلى تأويل أو اجتهاد فى فهمها ، وهى تدلنا على أن تنوير ابن رشد له جناحان : فلسفى ودينى ، وكما أن الطائر لا يستطيع أن يطير بجناح واحد فكذلك تنوير ابن رشد لا يجوز أن يفهم فهمًا أحاديًا ، فالتنوير العقلى مطلوب ، والتنوير الدينى مطلوب أيضًا فى الوقت نفسه .

٧ - الصلة بين الفلسفة والدين فى نظر ابن رشد :

إن ابن رشد لم يحاول إعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل حاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتساق ، وقد دمج ابن رشد محاولة الغزالى للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة الغزالى يقول عنه فى نهاية كتابه (تهافت التهافت) :

(١) المرجع السابق ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ .

« ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة »^(١).

وإذا كانت الفلسفة تبحث ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطاناً أعلى من سلطان الدين . ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق ، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه (تهافت التهافت) حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فان أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة . وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط »^(٢) .

وقد أنصف ابن رشد بعض مؤرخي الفلسفة الأوربيين المعاصرين . ومن هؤلاء على سبيل المثال كل من « كوربان » في فرنسا و« هرشبرجر » في ألمانيا الذي يقول :

« لقد دافع ابن رشد في كتابه تهافت التهافت عن حق العقل وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة ، ولم تكن تلك هي نظرية

(١) تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٤ .

(٢) نقلا عن : ابن رشد لعلياس العقاد ص ٤٦ - دار المعارف (دون تاريخ) .

الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة ، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافاً لفظياً فحسب وليس اختلافاً موضوعياً ، في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة «^(١) .

كما يؤكد « هنرى كوربان » فى كتابه « تاريخ الفلسفة الإسلامية » نفس المعنى بقوله :

« لقد كان من الإفراط فى رأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية »^(٢) .

وهذا التطابق الذى تمخضت عنه فلسفة ابن رشد فى نظرتة إلى العلاقة بين الدين والفلسفة قد انهار فى الغرب ، وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين ، وفى رأى هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر . ويقرر هذا الباحث :

Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Bd. I.P. 428, (١)
Freiburg-Wien 1962.

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٦٢ بيروت ١٩٦٦ .

« أن الأرسطيين المتطرفين في كلية الآداب في باريس في القرن الثالث عشر قد شعروا بالتناقض بين النسق الأرسطي - الذي تلقوه على وجه لا زيف فيه عن طريق ابن رشد - وحقائق العقيدة المسيحية الموحى بها ، لقد شعروا بهذا التناقض بطريقة أكثر حدة مما رآه ابن رشد إزاء الوحي القرآني ، فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة » .

٨ - كلمة ختامية :

مما سبق يتضح لنا الوجه الحقيقي لابن رشد فهو فيلسوف تنويري على المستويين العقلي والديني على السواء ، كما يتضح لنا أيضاً أن التنوير الرشدى يختلف في أهدافه ووسائله عن التنوير الأوربي في القرن الثاني عشر نظراً لاختلاف الظروف والملابسات التي سادت كلاً من المجتمع الأوربي والمجتمع الذي عاش فيه ابن رشد ، ومن هنا اتخذ التنوير الأوربي طريق العقل مبتعداً عن الدين في حين انصهر الدين والعقل في بوتقة التنوير الرشدى في تركيبة فريدة ، وفي تأخ منقطع النظير ، وقد ساعدت العقيدة الإسلامية ابن رشد على اتخاذ هذا الموقف ، وهذا ما أكده الشيخ محمد عبده أيضاً في « رسالة التوحيد » حين قال : « وتأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل »^(١) .

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٤٥ . دار إحياء العلوم - بيروت

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر ابن رشد نظرة متكاملة ، وهذا يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية متحررة من أثقال المسلمين والمقولات القديمة والحديثة والتي شاعت عن ابن رشد ، حتى يتضح لنا الوجه الحقيقى لأفكار ابن رشد إنصافاً للعلوم وإنصافاً لابن رشد نفسه .

ولعل مجتمعاتنا العربية والإسلامية فى العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفى والدينى معاً ، وبمعنى آخر فى حاجة إلى فكر ابن رشد لنشر الوعى العقلى السليم ولنشر الوعى الدينى الصحيح ، وذلك حتى يمكن القضاء على فكر « أصحاب الأهواء الفاسدة ... والاعتقادات المحرفة ... والأصدقاء الجهال » كما كان يريد ابن رشد وبنص عباراته ، وقد كانت تلك أمنيته فى نهاية كتابه « فصل المقال » ، ويعبر عن ذلك بقوله : « .. ولهذا كثرت البدع ، وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وإن أنسا الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد ، فإن النفس - مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة - فى غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب إلى الحكمة »^(١) .

(١) فصل المقال ص ٣٨ .

إن ابن رشد بعد ما يقرب من ثمانمائة عام على رحيله كأنه لا يزال حياً بيننا يشخص أدواء مجتمعاتنا ويصف لها العلاج الناجع ، فالذى يقرب أحوال مجتمعنا يجد خللاً في الفهم الديني لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب ، كما يجد أيضاً أن كثيراً من الخرافات والأوهام لاتزال تعشش في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة . ومنهج ابن رشد التنويري هو المنهج الملائم لهذا المجتمع حتى يمكن الأخذ بيده إلى طريق النور والحرية ، وحتى ينعم أبناؤه بالخير والاستقرار ، وينطلقوا بحرية نحو آفاق رحبة من التقدم والازدهار ، وبذلك يصبحون نموذجاً يحتذى به في عالمنا العربي الإسلامي .

الفصل الرابع

مكانة العقل في فكر الشيخ محمد عبده

لم يكن الشيخ محمد عبده مجرد مصلح ديني حفزته الأوضاع الدينية المتردية التي طغت على الدين الحقيقي إلى الكشف عنها ، ومحاوله إزالة الغبار الذي تراكم على المفاهيم الدينية الصحيحة على مدى قرون التخلف والانحطاط الفكري ، ولو كان هذا فقط شأن محمد عبده لكفاه ذلك فضلاً وشرفاً . ولكن محمد عبده كان - بالإضافة إلى ذلك - علماً من أعلام الفكر بالمعنى الواسع لهذا المصطلح ، وكان على يقين من أن قضية إصلاح الفكر الديني لا تنفصل عن قضية إصلاح الفكر بصفة عامة ، فكلاهما يؤثر في الآخر إيجاباً أو سلباً . وقد أخذ الشيخ محمد عبده على عاتقه مهمة الإصلاح بالمعنى الشامل .

وإصلاح الفكر يعني العودة إلى مقررات العقل السليم ، وتمكين هذا العقل من أداء دوره كاملاً في الحياة ، ومن هنا وجدنا الشيخ محمد عبده في دعوته الإصلاحية يؤكد على أهمية العقل وأهمية دوره الحاسم في إحداث التغيير المطلوب والإصلاح المنشود ، فإذا استقام الفكر استقام الفهم للدين واستقامت أمور الحياة ، وانفتح الطريق ممهداً أمام الإنسان نحو تجديد الحياة وتطويرها والارتقاء بها وبناء الحضارة الإنسانية على أسس سليمة راسخة .

وترخر كتابات الشيخ محمد عبده بالإشادة بدور العقل بوصفه
أجلّ القوى التي منحها الله للإنسان ، الأمر الذي يقتضى وضع العقل
فى مكانه الصحيح لهداية الإنسان وإرشاده فى شتى آفاق هذا الكون
الفسيح وفيما وراء هذا الكون أيضاً يقول الشيخ فى هذا الصدد :
« العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية ، بل هى أفضلها على
الحقيقة »^(١) .

وفى موضع آخر يقول :

« والعقل من أجلّ القوى ، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها ،
والكون جميعه هو صحيفته التى ينظر فيها وكتابه الذى يتلوه ، وكل
ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه »^(٢) .

وقد كانت هذه النظرة للعقل الإنسانى هى مرتكز دعوته الإصلاحية
التجديدية التى خاض فى سبيلها نضالاً طويلاً على كافة الأصعدة .
وفى هذا المقام نود التركيز على إبراز مكانة العقل فى فكر الشيخ
محمد عبده ، وذلك من خلال عرض موجز لمنهج الشيخ فى هذا
الصدد الذى يتمثل فى تمهيد الطريق أمام العقل الإنسانى من ناحية ،

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للشيخ محمد عبده ص ٧٦ - دار
المنار بمصر ١٣٧٣هـ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤ .

وفى التأكيد على الدور الفاعل المؤثر للعقل من ناحية أخرى ، ليس فقط فى مجال الأمور الدنيوية ، بل أيضا فى مجال الأمور الدينية وعلى رأسها قضية الإيمان الدينى ، كما نشير أيضا إلى أن تمكين العقل من أداء دوره يمثل العنصر الأساسى فى البناء السليم للشخصية الإنسانية .

٢ - تمهيد الطريق أمام العقل :

لقد أراد محمد عبده قبل أن يضع الأسس الراسخة للبيان الإصلاحى الجديد أن يمهد الطريق أمام العقل ، وأن يزيل العقبات التى تعترض طريقه ، وهى تلك العقبات التى تقف حائلاً بينه وبين أداء دوره كاملاً فى هذه الحياة . وإزالة هذه العقبات تعد شرطاً ضرورياً لا غنى عنه إذا أريد للعقل أن ينهض بالدور الذى ينبغى أن يقوم به فى سبيل ترقية الحياة والنهوض بها فى كافة المستويات ، ومن هنا كان تأكيد الشيخ محمد عبده على ضرورة التخلص من هذه العقبات أولاً حتى لا يكبو العقل متعثراً فيها إذا سار فى طريقه دون إزالتها . وأهم هذه العقبات فى نظر الشيخ يتمثل فى التقليد الأعمى وفى تخدير العقل عن طريق المصادر السيئة للتثقيف .

(أ) التقليد :

يشكل التقليد بمختلف صورته وأشكاله أهم العقبات التى تعترض طريق العقل الإنسانى فى سبيل أداء دوره الفعال والمؤثر فى الحياة ،

إذ يعد بمثابة إلغاء للعقل وقضاء على شخصية الفرد وكتب لقدراته وامتهان لكرامته ، والإنسان الذى يكتفى بمجرد التقليد الأعمى للمذاهب والأفكار والأشخاص يتنازل عن إنسانيته ، ويسلم زمام أمره إلى من يقوده ، ويرتضى لنفسه أن يكون مجرد تابع لغيره ، لا رأى له ولا تفكير . وهذا التقليد ضلال يعذر فيه الحيوان ، ولكنه لا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز . وقد رفض الشيخ محمد عبده التقيد فى كافة أشكاله وصوره ، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة نذكر من بينها حديثه عن الفقهاء حيث يقول :

« جعل الفقهاء كتبهم هذه ، على علاقتها ، أساس الدين ، ولم يدخلوا من قولهم : إنه يجب العمل بما فيها وإن عارض الكتاب والسنة . فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث ، وانحصرت أنظارهم فى كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف فى الآراء والركاكة »^(١) .

وقد شدد الشيخ محمد عبده على ضرورة تحرير الفكر من أغلال التقليد ، وأشار إلى أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان ، ولا معليا لعقول على عقول . فالسابق واللاحق يستويان فى التمييز والفترة ، وهناك إمكانات متوفرة أمام اللاحق لم تكن متاحة لمن سبقه :

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - تحقيق د . محمد عمارة ج ٣

« فاللاحق له من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه » (١) .

وأشار الشيخ محمد عبده إلى دور الإسلام الحاسم فى مجال تحرير الفكر من أغلاله وقيوده حيث « أطلق سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استبعده ، وردّه إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته » (٢) .

وهكذا « تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما : استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر ، وبهما كملت له إنسانيته » (٣) .

وقد ظل الشيخ محمد عبده طول حياته يحارب التقليد ويدعو إلى النقد ويحث عليه بوصفه أداة لتمحيص الآراء ومعرفة وجه الحق فى الأفكار (٤) . ويلخص الشيخ دعوته إلى نبذ التقليد بقوله :

« ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأول تحرير الفكر

(١) رسالة التوحيد تحقيق محمود أبو رية ص ١٥٤ - دار المعارف - الطبعة الرابعة .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥٥ .

(٤) زعماء الإصلاح للأستاذ أحمد أمين ص ٣٠٩ - دار الكتاب العربى بيروت (دون تاريخ) .

من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور
الخلافة^(١) ... والأمر الثانى إصلاح أساليب اللغة العربية^(٢) .

ويتصل برفض التقليد رفض كل سلطة تمثل ضغطاً قاهراً على
الفكر لتوجيهه فى اتجاه معين ، وبصفة خاصة السلطة الدينية التى
تجد لها مجالاً خصباً فى عصور الظلام . ويؤكد الشيخ على هدم
الإسلام لبناء هذه السلطة ومحو آثارها حتى لم يبق لها عند الجمهور
من أهله اسم ولا رسم^(٣) .

ويعبر الشيخ عن ذلك بقوله :

« لقد رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان
من الحجر على عقول المتدينين فى فهم الكتب السماوية استثناءً من
أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم »^(٤) .

(١) لم يكن محمد عبده سلفياً بالمعنى الشائع اليوم . فهذا التيار الذى يسمى
نفسه اليوم تياراً سلفياً ليس له نصيب من السلفية التى يقصدها الشيخ محمد عبده ،
إذ هو اتجاه يدخل فى باب التقليد المذهبى الذى يرفضه الشيخ . فقد دعا محمد
عبده إلى فتح باب الاجتهاد والتجديد ، لا يقلد مذهباً معيناً ولا يتبع فرقة بعينها .
فكان هو نفسه مدرسة تجديدية تحارب الجمود والتفوق فى شتى المجالات .

(٢) نقلاً عن : زعماء الإصلاح ص ٣٢٧ .

(٣) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٦ .

(٤) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ٤٤٤ .

وهكذا لا ينبغي - بعد أن قام الإسلام بإزالة هذه العقبة الكأداء من طريق العقل الإنساني - أن تقوم فئة من الفئات بوضع هذه العقبة مرة أخرى في طريق الإنسان ، فإن ذلك يعد جنائية على الدين والفكر على السواء .

(ب) مصادر التثقيف :

المصادر التي يستقى منها الناس ثقافتهم ومعارفهم لها دور حاسم في التكوين الفكري للأفراد والجماعات . ومن هنا ينبغي أن تكون هذه المصادر صالحة لتغذية العقول والأفهام حتى لا تؤذى هذه العقول بما تنقله من جرائم فكرية وأوبئة ثقافية تهدم العقول وتقضى على صحة الفكر والثقافة .

ولما كانت الكتب تمثل أهم الينابيع التي تستقى منها العقول زادها فقد رأينا الشيخ محمد عبده يلفت الأنظار إلى هذه الحقيقة محذراً من الأضرار البالغة التي تنجم عن الكتب التي تعمل على تخدير العقل وتشل فاعليته ، وهي تلك الكتب التي يصفها بأنها :

« كتب الأكاذيب الصرفة وهي ما يذكر فيها تاريخ أقوام على غير الواقع .. ومنها كتب الخرافات ، وهي تارة تبحث عن نسبة بعض الكائنات إلى الأرواح الشريرة المعبر عنها بالعفاريت ، وتارة تتكلم في ارتباط الحوادث الجوية والآثار الكونية ببعض الأسباب

التي لا مناسبة بينها وبين ما زعموه ناشئاً عنها ، وتارة تثبت ما لا يقبله العقل ولا ينطبق على قواعد الشرع الشريف» (١) .

ولا يخفى ما فى هذه المؤلفات من أخطار ، إذ هى تنشر الجهل والخرافات بين الناس ، وتحول بينهم وبين معرفة الأسباب الحقيقية للأحداث الكونية وللأحداث التى تمر بهم فى حياتهم اليومية على المستوى الفردى والجماعى ، وتجعلهم يركنون إلى الكسل العقلى ، ويرتضون لأنفسهم الشلل الفكرى ، فلا يرون حقيقة ما هم عليه من جمود وتخلف وانحطاط .

والأمر المؤسف حقاً أن أمثال هذه الكتب التى تحذر العقل وتشل فاعليته لا تزال تجد لها سوقاً رائجة فى أيامنا هذه .

وإذا كان الشيخ محمد عبده قد نبه إلى هذا الخطر الداهم الذى شل تفكير المسلمين بالفعل زمناً طويلاً فإنه من ناحية أخرى لا يقف بنا عند حدود هذا التنبيه إلى السلبيات القتالة ، وإنما يتجاوز ذلك إلى ضرورة الخروج من هذا المأزق . فإذا كانت الكتب التى أشار إليها تعد من المعوقات الرئيسية التى لا بد من تحرير العقل من أسرها فإنه من جانب آخر يوجه العقل بعد هذا التحرر إلى ضرورة التزود بالزاد الفكرى السليم ، وذلك بالحصول على المعلومات المفيدة

(١) المرجع السابق ص ٥٠ .

والمعارف النافعة « من الكتب المفيدة الصحيحة » ، والعلوم النافعة التي تؤهل صاحبها لتمييز الغث من السمين من الأفكار ، وتقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها^(١) .

وقد كان محمد عبده نفسه مثلاً عملياً لذلك حيث راح - وهو لا يزال في مرحلة طلب العلم - يغذى عقله وفكره بالعلوم العقلية والمنطقية النافعة . وقد وشى الواشون حين ذاك إلى والده بأن ولده يدرس علوم الضلالات التي توقع في الشبهات وتزلزل المعتقدات ، فسافر الوالد إلى ولده فور سماعه نبأ هذه « الكارثة » ليصل إليه في القاهرة في الساعة الثالثة صباحاً محذراً منذراً بالويل والثبور وعظائم الأمور ، كما يروى ذلك الشيخ محمد عبده في مقال له في صحيفة الأهرام عام ١٨٧٧ . وقد هدأ الابن من ثورة أبيه وطمأنه إلى أن ما يدرسه أمور لا صلة لها بالكفر والضلال ، فدراسة العلوم العقلية تعد ضرورة لا غنى عنها لأمر الدين والدنيا على السواء^(٢) .

وما قاله محمد عبده عن ضرورة حسن اختيار الكتب التي تغذى العقل ينطبق على كل منتجات الفكر والأدب والفن في أجهزة الاتصال المختلفة المقروءة والمسموعة والمرئية وفي المسرح والسينما والفيديو

(١) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ١٥ ، ١٧ ، ٥١ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

وغير ذلك من مصادر ثقافية مختلفة تؤثر بطريقة أو بأخرى فى بناء شخصية الفرد والمجتمع .

٣ - بناء الشخصية الإنسانية :

لقد كان محمد عبده بتأكيده على أهمية العقل وضرورة تمهيد الطريق أمامه يؤكد فى الوقت نفسه على سلامة بناء الشخصية الإنسانية ، ويبرز ما لها من استقلالية فى الفكر والعمل ، فجوهر الشخصية الإنسانية يتمثل فى العقل الذى به سما الإنسان وارتفع قدره على كل الكائنات الأخرى ، وليس هناك مجال للمقارنة بين الإمكانيات المادية وقدرات الإنسان العقلية ، فهذه الإمكانيات بدون القدرات العقلية لا قيمة لها . والغنى الحقيقى هو فى فاعلية الدور الإنسانى ، والفقر الحقيقى هو فى غياب هذا الدور ، أى فى غياب العقل :

والنظرة السطحية لتشخيص حالة التخلف التى تعاني منها البلاد ترجع ذلك إلى قلة الموارد والإمكانيات المادية - كما يتردد ذلك كثيراً فى أيامنا أيضاً - ولكن الشيخ محمد عبده يرفض هذه النظرة السطحية . ويرى أن الفقر الحقيقى الذى تعانيه البلاد ليس فى قلة الموارد والإمكانيات المادية ، وإنما فقر البلاد يتمثل فى قلة الراشدين فيها ، وغناها الحقيقى يتمثل فى كثرة المهتمين ، إذ مهما كانت الموارد فإنها بدون عقل رشيد وفكر سليم لا قيمة لها :

« فماذا تصنع الوسائل المهيئة إذا لم تجد من يستعملها فيما هى

وسيلة له ؟ وأى شيء تفيد الغرض إذا لم تصادف من يتتهزها ؟
وهل يقطع السيف الصقيل بلا بطل ؟^(١)

وهنا تتضح القيمة الكبرى التي بدونها لا يمكن السير في طريق الإصلاح والنهوض ، وتلك هي قيمة الإنسان بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى : الإنسان الراشد المهتدى بنور العقل ، الواعي بأهدافه ، الفاهم لما يحيط به ، إنه في النهاية خليفة الله في الأرض .

ومن هنا ينبغي أن تتاح الفرصة أمام الإنسان لبناء شخصيته بالتعليم الصحيح والتربية السليمة ، والاهتمام بصفة خاصة بالتعليم الديني ، لأن هذا التعليم إذا كان يسير في الاتجاه الصحيح فإنه سيقود إلى وعى عام وفهم مستنير ، أما إذا كان يسير في اتجاه غير سليم فإنه سيؤدي لا محالة إلى التخلف والانحطاط ، بل إن الشيخ محمد عبده يرجع أسباب الخذلان في المجتمع الإسلامي إلى القصور في التعليم الديني . وفي ذلك يقول : « إذا استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً وهو القصور في التعليم الديني »^(٢) ذلك لأن البعد الديني لدى الإنسان يمثل مركز الدائرة

(١) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ٤٢ .

(٢) نقلا عن : الفكر الإسلامي الحديث للدكتور محمد البهي ص ١٤١ -

دار الفكر - بيروت ١٩٧٣ .

في تكوين شخصيته ، ومن هنا يمتد تأثيره إلى كل الخطوط التي
تصل هذا المركز بمحيط الدائرة .

ومما يعرقل نمو الشخصية الإنسانية ما يشيع بين الناس من جبرية
مرفوضة وتواكل مذموم وسلبية بغیضة - ويفرض الشيخ تفرقة حاسمة
بين هذا الاعتقاد الجبري الباطل وبين الاعتقاد بالقضاء والقدر مبيناً
أن « الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة
الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ويبعث على اقتحام
المهالك »^(١) .

فالإنسان قد حباه الله بميزة العقل والفكر ومنحه الحرية في الاختيار
والفعل ، فلا يعقل إذن أن تسلب منه هذه المزايا بالوقوع في أسر
عقيدة جبرية تلغى شخصيته وتجعله كالريشة في مهب الريح تميلها
حيث تميل ، وهذا ما يبرزه الشيخ في حديثه عن الإنسان حيث
يقول :

« إنه مفكر مختار في عمله على مقتضى فكره ، فوجوده الموهوب
مستتبع لمميزاته هذه ، ولو سلب شيء منها لكان إما ملكاً أو حيواناً
آخر ، والغرض أنه الإنسان ، فهبة الوجود له لا شيء فيها من القهر
على العمل »^(٢) .

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٢) الأعمال الكاملة ج ٣ ص ٣٨٩ .

ففقيدة القضاء والقدر بعيدة إذن عن أن تكون بمثابة نوع من أنواع القهر والإجبار على العمل . وإذا كان الأمر كذلك فإن على الإنسان أن يسعى إلى بلوغ كماله النوعي الذي يتمثل :

« فى إطلاق مداركه عن القيد ومطالبه عن النهايات » (١) .

وبذلك تنطلق قدرات الإنسان بلا حدود فى سبيل بناء الحياة الإنسانية على كافة المستويات .

ولا يجوز للإنسان بأى حال من الأحوال أن يخضع فكره وعقله لشيء إلا للحق وحده . وتتمثل شجاعة الإنسان فى تحرير نفسه من قيود التقليد أولاً ثم فى الخضوع لميزان الحق ثانياً ، وفى ذلك تتمثل حرته .

يقول الشيخ فى هذا الصدد :

« لا ينبغي للإنسان أن يذل فكره لشيء سوى الحق ، والدليل للحق عزيز ! نعم ، يجب على كل طالب أن يسترشد بمن تقدمه سواء كانوا أحياء أم أمواتا ، ولكن عليه أن يستعمل فكره فيما يؤثر عنهم . فإن وجدته صحيحاً أخذ به ، وإن وجدته فاسداً تركه . والحاصل أن الفكر الصحيح يوجد بالشجاعة . والشجاعة هنا قسمان : شجاعة فى رفع القيد الذى هو التقليد الأعمى ، وشجاعة

(١) المرجع السابق ٤٠٩ .

فى وضع القيد الذى هو الميزان الصحيح الذى لا ينبغى أن يقرر رأى ولا فكر إلا بعد ما يوزن به ويظهر رجحانه .

وبهذا يكون الإنسان حرّاً خالصاً من رق الأغيار عبداً للحق وحده «^(١) .

٤ - العقل وأصول الاعتقاد :

مجال عمل العقل لدى الشيخ محمد عبده لا يقف عند حدود الأعمال الدنيوية ، بل يمتد إلى أخطر قضية دينية ، وهى قضية الإيمان بخالق هذا الكون ، فهذا الإيمان بوجود الله ووحده لا يجوز أن يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى . وإذا كان الأمر كذلك فإنه « لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة »^(٢) ، لأن الإيمان بالرسل وبالكتب المنزلة ينبنى على الإيمان بالله أولاً .

ومن أجل ذلك يؤكد الشيخ على أن الإسلام لا يعول فى الدعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده إلا على : « تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح وأطلق

(١) تاريخ الإمام ج ١ ص ٧٦٢ وما بعدها (نقل عن : الفكر الإسلامى الحديث ص ١٥٣) .

(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٤٨ .

للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون
تقييد» (١) .

وهكذا نرى أن الإسلام فى دعوته إلى هذا الأصل الأول من أصول
الاعتقاد - وهو الأصل الذى يبنى عليه كل دين صحيح - « لا يعتمد
على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه
الفطرى . فلا يدهشك بخارق العادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير
معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك
بصيحة إلهية» (٢) .

وتعد صحة العقيدة وتجريدها من الخرافات والبدع والأوهام
سبيلاً إلى سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، وطريقاً إلى
استقامة أحوال الأفراد واستنارة بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية
ودنيوية ، وتهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة ، وبذلك يسرى
الصلاح فيهم إلى الأمة مادام العقل هو القاعدة التى انطلقت منها
أصول الاعتقاد (٣) .

وإذا كان الدين يعطى للعقل هذا الدور العظيم فى أصول الاعتقاد
التى هى مفتتح كل دين فإنه من غير المعقول أن يسلب منه هذا

(١) المرجع السابق ص ٤٦ .

(٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٤٨ .

(٣) زعماء الإصلاح ص ٣٣١ .

الدور بعد ذلك فى أى مرحلة لاحقة من مراحل الدين . فهناك إذن من البداية نوع من التآخى والتآلف بين الدين والعقل . وهذا موقف مبدئى لا يجوز لأى كائن مهما علا قدره ولا لأى سلطة مهما كان شأنها أن تغير من ذلك وتصطنع خصومة بين الدين والعقل .

فإذا بدا هناك ما يوحي بالتعارض بين العقل والنقل فإن القاعدة فى ذلك هى الأخذ بما يدل عليه نظر العقل ودليله . ويقول الشيخ فى هذا الصدد :

« اتفق أهل الملة الإسلامية ، إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقي فى النظر طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه ، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل . وبهذا الأصل ، الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى ﷺ ، مهدت بين يدى العقل كل سبيل ، وأزيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال إلى غير حد . فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ؟ »^(١)

واتساع مجال العقل إلى غير حد من شأنه أن يفسح مجالاً واسعاً

(١) إسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ ، ٥٣ .

لاختلاف الآراء وتعدد الرؤى الفكرية ، الأمر الذى يثرى الحياة الفكرية للأمة ويساعدها على الوصول إلى أفضل الآراء لحل مشكلاتها المختلفة ، كما يؤدى إلى الإبداع الفكرى الذى يشمل جميع مجالات الحياة . والأمة التى ينشط فيها العقل ويتحرك فيها الفكر أمة لا يخشى عليها من شىء لأنها تكون حية بحياة عقول أبنائها متحركة بحركة أفكارهم .

وفى مثل هذا المناخ الفكرى السليم يخفى التعصب الأعمى وما يصحبه من ضيق فى الأفق وتحجر فى الفكر ، ويحل محل ذلك التسامح واحترام وجهات نظر الآخرين ، وافتراس حسن النية فيما يصدر عنهم من آراء وأفكار حتى فيما يتصل بأمر الدين . وفى هذا الصدد يبرز الإمام محمد عبده « ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم ، وهو إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر . فهل رأيت تسامحاً مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا ؟ »^(١) .

٥ - خاتمة :

لقد اتضح لنا من خلال ما عرضناه فى السطور السابقة أن الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد عبده تقوم فى جوهرها على أساس من العقل

(١) المرجع السابق ص ٥٣ .

وتحكيمة في كافة المجالات وتمكينه من أداء دوره كاملاً في هذه الحياة حتى يمكن للأمة أن تنهض من كبوتها ، وتزِيل عن كاهلها أُنقال التخلف ، وتسير في طريقها بخطى ثابتة متحررة من ظلمات الجهالة وغشاوات الخرافات والأوهام متسلحة بالعلم متحصنة بالدين .

ونحن اليوم لا نزال أحوج ما نكون إلى استيعاب هذه الدروس القيمة من تراث الإمام محمد عبده ، فكلماته لا تزال تعبر عن أوضاعنا وكأنه - رغم مرور ما يقرب من قرن من الزمان - لا يزال يعيش بيننا يشخص أدواءنا الفكرية ويصف لها العلاج ، وهكذا تظل أفكار العظماء نابضة بالحياة تنشر أضواءها في كل مكان .

وقد كان لأفكار الشيخ صداها الواسع في كل مكان في العالم الإسلامي . ولكن أجيالنا الجديدة تفتقر إلى معرفة عظمائها من أمثال الإمام محمد عبده والانتفاع بما خلفه لنا من فكر وما جسّمته شخصيته من كفاح طويل في سبيل ترسيخ قواعد الفكر الصحيح والمنطق السليم الذي هو بداية الطريق لكل نهضة ومفتاح التقدم أمام كل أمة .

لقد دعا الشيخ محمد عبده إلى أن « العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين ، فالدين عرف بالعقل ، ولا بد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة ، ونقتبس منها ما يفيدنا ، لأن المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في

عزلة ، ولا بد أن يتسلحوا بما تسلح به غيرهم ، وأكبر سلاح فى الدنيا هو العلم ، وأكبر عمدة فى الأخلاق هو الدين ، ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح صدره للعلم ويحض عليه ، وللعقل ويدعو إليه ، ولأخلاق الفاضلة التى تدعو إليها المدنية الحاضرة»^(١) .

ولكن الأمر الذى يؤسف له أنه كلما سار بنا ركب النهوض خطوة إلى الأمام أطلت برأسها من هنا وهناك عناصر التخلف التى تتمسح بالدين وتناجر بالسياسة لتجذبنا إلى الوراء خطوات . ومن هنا تعثرت الأمة فى سيرها وتخلفت مسيرتها فى الوقت الذى يسرع فيه غيرنا الخطى حتى بعدت الشقة بيننا وبينهم ، وأصبحنا فى مؤخرة الركب ننعى حظنا العاثر ، ونبحث هنا وهناك عن شموعات نعلق عليها قصورنا وتقصيرنا .

إن القضية المصيرية اليوم أمام الأمة الإسلامية هى قضية التخلف فى شتى المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والمادية وفى مجالات التفكير الدينى ، والعقل ينبغى أن يأخذ دوره كاملاً لإنقاذ الأمة من وهدة هذا التخلف . أما شغل الأمة بقضايا إطالة اللحى وتقصير الثياب والدفاع عن النقاب والسواك وتعدد الزوجات وما شاكل ذلك من أمور هامشية فإنه يعد جنابة فى حق الأمة وتعويقاً لها عن مسيرتها نحو التقدم والحاق بركب العصر .

(١) زعماء الإصلاح ص ٣٣٧ .

مهرس

٤٦	تمهيد	٥	مقدمة
	أولاً :		الفصل الأول :
	المنطلق الحقيقي لفلسفة	٩	الدين والفلسفة
	المسلمين في قضية التوفيق بين		١ - تمهيد :
٤٩	الدين والفلسفة	١٠	مقولات شائعة
٤٩	(أ) قضية التوفيق بصفة عامة	١٢	٢ - الفلسفة ظاهرة إنسانية
	(ب) الإسلام ووحدة	١٦	٣ - صلة الدين بالفلسفة
٥١	الحقيقة	٤	٤ - موقف الإسلام من الفكر
	ثانياً :	٢١	الفلسفى
	الموقف المبدئى لابن رشد	٥	٥ - مجالات النشاط الفكرى
	في قضية التوفيق بين الدين	٢٧	في الإسلام
٦٠	والفلسفة	٦	٦ - قضية النزاع بين الدين
٦٣	قضية وجود الله	٢٩	والفلسفة
٦٥	قانون التأويل	٧	٧ - موقف فلاسفة المسلمين
٦٨	منزلة الدين من الفلسفة	٣٣	من الفلسفة اليونانية
٧١	خاتمة	٨	٨ - خاتمة
	الفصل الثالث :		الفصل الثانى :
	مفهوم التوير فى		الحقيقة الدينية والحقيقة
٧٥	فكر ابن رشد	٤٥	الفلسفية لدى ابن رشد

	الفصل الرابع :
	مكانة العقل في فكر الشيخ
٩٧	محمد عبده
٩٨	١ - تمهيد
	٢ - تمهيد الطريق أمام
١٠٠	العقل
١٠٠	(أ) التقليد
١٠٤	(ب) مصادر التثقيف
١٠٧	٣ - بناء الشخصية الإنسانية
١١١	٤ - العقل وأصول الاعتقاد
١١٤	٥ - خاتمة

٧٦	تمهيد
٧٨	مفهوم التنوير
٨١	٣ - ابن رشد والتنوير
	٤ - الجانب المنسي من فكر
٨٢	ابن رشد
	٥ - ابن رشد في فهم الرشدية
٨٥	اللاتينية
٨٩	٦ - التنوير الرشدي
	٧ - الصلة بين الفلسفة
٩١	والدين في نظر ابن رشد
٩٤	٨ - كلمة ختامية

أقرا

سلسلة ثقافية شهرية تصدرها دار المعارف منذ عام ١٩٤٣ ، مساهمة منها في نشر الثقافة والعلوم والمعرفة بين قراء العربية صدر منها حتى الآن أكثر من ستمائة عدد لكبار الكتاب منها :

- | | |
|--|---|
| ■ ابتسامات وحيّة رقطاع
د . يوسف جوهر | ■ البحر فضاؤنا الداخلي
رجب سعد السيد |
| ■ النساء حين يتحطمن
صلاح عبد الصبور | ■ الليزر الأشعة الساحرة
د . محمد زكى عويس |
| ■ أبناؤنا المنحرفون
أمينة السعيد | ■ صور من قريب
حسن فؤاد |
| ■ البطولة في الشعر العربي
د . شوقي ضيف | ■ قاهريات مملوكية
جمال الغيطاني |
| ■ أحاديث حول الأدب والفن والثقافة
عبد العال الحماصي | ■ إنى صاعدة
حلمى سلام |
| ■ بنك القلق
توفيق الحكيم | ■ ثقب في الفضاء
المهندس سعد شعبان |
| ■ إدارة عموم الزير
د . حسين مؤنس | ■ الغاز الطبيعي والاستخدام المنزلي
مهندس أحمد محيي الدين |
| ■ الحرية في الإسلام
د . علي عبد الواحد وافي | ■ تنمية عادة القراءة عند الأطفال
يعقوب الشاروني |

١٩٩٦/١٣٣٢٠

رقم الإيداع

ISBN

977-02-5345-6

التقييم الدولي

٢/٩٦/٢٠٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)

مجلة أكتوبر

تفوز بلقب مجلة العرب السياسية الدولية

مركز الأبحاث والدراسات
والإعلامية والسياسية
والاقتصادية والبيئية
والاجتماعية والسياسية

أكتوبر مجلة العرب السياسية الاولى للعام ١٤١٦ هجري

سعادة رئيس تحرير أكتوبر
بعد التدبيرة والتقدير لشكركم الكريم،،
المؤثر

بكل الفخر والامتنان وباسم ما يقارب من ٥٥.٠٠٠ مواطن عربي
من العالم العربي والجزائري في العالم شاركوا في اول استطلاع
رأي عربي عالمي هجري بمركز الشرق الأوسط للبحوث والدراسات
الإعلامية والتسويقية تهنئتمكم بشغور سجلتكم أكتوبر
بمقتبة مجلة العرب السياسية الاولى للعام الهجري
١٤١٦ بنسبة ٨١.٣٤٪.

لذا فانه لمن فوامي سرور مجلس ادارة المركز والذي يضم
في عضويته مجموعة من خبراء الامم والاقصاء والسياسة
والاجتماع في العالم العربي أن يهنئكم بهذا الفوز الذي نالته
مجلتكم بكل اقتدار بفضل الجهودات الخلصة والمميزه التي
تبذلونها في خدمة القاريء العربي في أرجاء المعموره .

مجلس ادارة المركز
استاذ دكتور
١٥/١٥/١٥





لا يخفى على أحد ما للفهم الصحيح للدين من تأثير إيجابي عميق على تفكير المتدينين وسلوكهم ، كما لا يخفى على أحد ما للفهم الخاطئ من آثار خطيرة ، تتمثل في الانحرافات الفكرية ، وموجات التطرف والتعصب والإرهاب .

ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى استيعاب الدروس المستفادة من التراث التويري لأئمة عظام مثل الغزالي ، وابن رشد ، ومحمد عبده .

وهذا الكتاب الهام يعرض خلاصة الرؤى الفكرية المستتيرة هؤلاء العظماء لتظل أفكارهم معنا نابضة بالحياة تنشر أضواءها في كل مكان .



دارالمهارف

٧٦٤٤٠٣